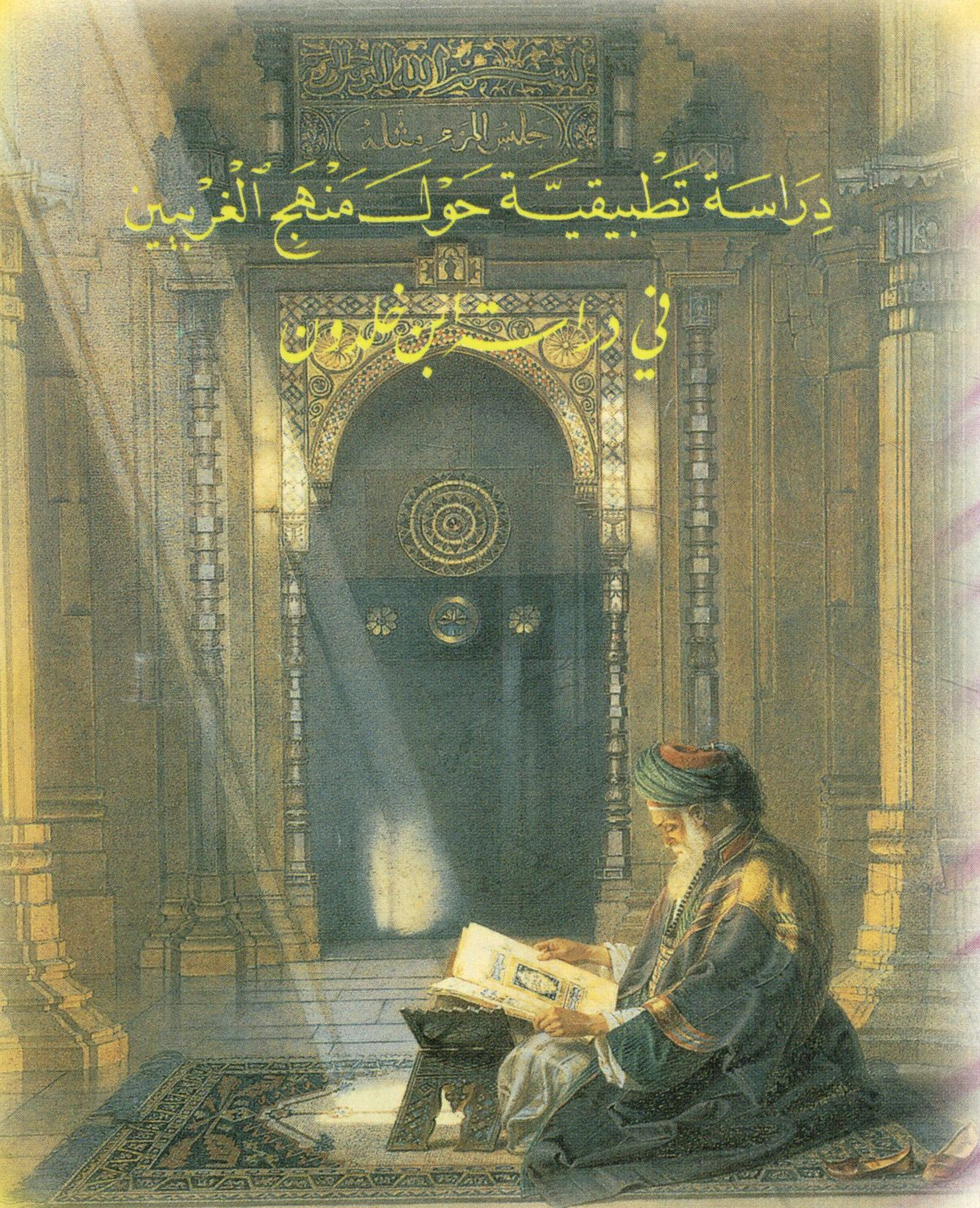
الدكتور محمد فتح الله الزيادي

الاستشراق

أهدافه ووسائله



دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين
في دراسة ابن خلدون

كلية الدعوة الإسلامية

الاستشراق

أهدافه ووسائله

الاستشراق

أهدافه ووسائله

دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين
في دراسة ابن خلدون

الدكتور محمد فتح الله الزيادي

منشورات
كلية الدعوة الإسلامية

الطبعة الثانية

1370 من وفاة الرسول ﷺ 2002 من ميلاد المسيح عليه السلام

منشورات
كلية الدعوة الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ
لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾

صدق الله العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين... وبعد.

لقد تملكتني منذ زمن رغبة قوية ذات بعد عاطفي ديني في دراسة الاستشراق وقضاياه منذ أن كنت طالباً في مراحل الدراسة الأولى وذلك بسبب ما اطلعت عليه من آراء متطرفة في كثير من القضايا المتعلقة بالإسلام والمسلمين التي حاول المستشرقون دراستها، ولم أكن أدرك في ذلك الوقت سعة الميدان الذي رغبت في الاطلاع عليه وعمقه وتعقيده وتشعب قضاياه وصعوبة معالجة نتائجه بمجهود فردي، ولكن مع تقدم الوقت وازدياد اهتمامي بهذا الجانب من البحث مع تقدم الوقت وازدياد اهتمامي بهذا الجانب من البحث ازدادت رغبتي في التعلق بكل ما استجد في هذا الميدان وكان ذلك دافعاً لي لاختيار عناوين أبحاثي في مرحلة الدراسة العليا في هذا الجانب أملاً في التمكن من فهم هذا الكم المعقد الذي سمي «الاستشراق».

لقد حاولت في دراسات سابقة أن أركز على بعض القضايا التي تدخل في دائرة الدفاع المحدود الذي حركته العواطف أحياناً أو الواجب

الديني أحياناً أخرى، غير أني أدركت أنه لا بد من الالتفات نحو دراسة المنهج الذي يعالج به الاستشراق قضايا الإسلام والمسلمين ذلك أن العقدة تكمن في هذا الجانب، فالمستشرقون إذا درسوا قضية لا علاقة لها بالإسلام والمسلمين نجدهم ذوي منهج علمي وذوي التزام بالموضوعية والحيدة في الإطار الذي تسمح به القدرة البشرية، أما حين الاقتراب من الدائرة الإسلامية عقيدة أو تطبيقاً فإن مؤثرات مختلفة تتدافع لتنحرف بالمنهج الاستشراقي وتدفع به إلى دوائر اللامنهجية واللاموضوعية، والأمر يشتد إذا تلامست خطوط البحث ودوائره مع التراث العربي والإسلامي، ومن هنا كان هذا العمل الذي أقدمه اليوم سيراً في هذا الاتجاه الذي اقتنعت به.

لقد فكرت كثيراً في اختيار علم من أعلام الفكر الإسلامي الذي اهتم به المستشرقون كثيراً ليكون النموذج التطبيقي لهذه الدراسة فتمثل أمامي ثلاثة أعلام اشتركوا في أكثر من صفة وهم ابن رشد وابن حزم وابن خلدون، فهم تعاقبوا زمنياً، وضمتهم البيئة الأندلسية بكل آفاقها العلمية الرحبة على الرغم من اختلاف طول عيشهم في هذه البيئة أو قصره، ثم ـ وهو المهم ـ هم من المجددين علمياً ومن الذين حاولوا تقديم الجديد والمفيد والمقنع الذي وجد فيه الغربيون الكثير الذي انكبوا على دراسته وتحليله برؤى وأيديولوجيات مختلفة ولأغراض ومستهدفات متعددة.

ولست بمفضل أحدهم على الآخر في الدراسة والاهتمام فكلهم أعلام مشاهير لا زال فكرهم ينتظر الكثير للكشف عن كنوزه، ولم يزد البحث الغزير الذي لقيه هؤلاء ومن قبل الغربيين إلا رغبة في مواصلة البحث والكشف عن المزيد من العطاء الذي قدمه هؤلاء، وقد دفعني إلى اختيار ابن خلدون عامل اللغة التي كتب بها عنه واتجاه الكتابة عنه إلى مستهدفات هي أقرب إلى تمثل المنهج الاستشراقي مما كتب عن العالمين الآخرين.

ومن أجل ذلك كله، وبهمة إسلامية تدفعها خدمة التراث الإسلامي وتنقيته مما حاول الغربيون إلصاقه به، اتجهت إلى دراسة هذا الموضوع واخترت له منهجاً وصفياً تحليلياً يصف ما عليه هذه الظاهرة الاستشراقية من منظور حاولت جاهداً أن يكون موضوعياً ومحايداً بالرغم من استحالة ذلك أحياناً، ثم وصف ما عند الرجل فكراً وتراثاً ضابطاً ـ قدر الإمكان ـ نفسي عن أن يدفعها الإعجاب بهذه الشخصية والتحمس لها إلى الخروج عن الموضوعية والحيدة العلمية فتثبت أمراً ليس له أو تنفي صفة ثابتة له، ثم وصف ما عند الغربيين من أغراض وخبايا في تناولهم لتراث هذه الشخصية دون أن أترك مجالاً لسيطرة العاطفة الدينية في الحكم على عمل المستشرقين وآرائهم، ومن خلال ذلك الوصف كله حاولت أن أستخدم جهدي في تحليل مجمل هذه القضايا تحليلاً علمياً يستند على المنطق الذي يحكمه منهج علمي دون تشنج أو انفعالات، مستخدماً في الوصول إلى ذلك كل ما وقع تحت يدي من مصادر باللغتين العربية والإنجليزية والتي أعتقد أنها من الكثرة بحيث تعد مشكلة الدراسة وليست أداتها، ذلك أن الباحث في موضوع يتعلق بابن خلدون سوف يجد أمامه كمّا لا مثيل له من المصادر والمراجع التي سوف اطلع القارىء على نموذج منها من خلال الفهارس التي سأضمها لهذا العمل كملحق يستهدف إطلاع القارىء بسعة البحث حول هذه الشخصية وإفادة من يريد أن يتصدى لأي دراسة تتعلق بهذا الفكر بكثرة ما قيل حوله وبمختلف اللغات.

حاولت دراسة ذلك بجهد ومنهج أعتقد أنه اقترب من المنهج العلمي السليم إن لم يكن واقعاً فهو وكل ذلك كان بهدف أن أصل إلى الحقيقة العلمية المجردة التي ترد الأمور إلى نصابها في إظهار حقيقة الفكر الإسلامي وحقيقة مرتكزاته، وعظمة تراثنا الإسلامي، وكيف حاول الغربيون تشويهه وتزييفه في ضوء تخلفنا عن الاهتمام به والالتفات إلى

اقتنائه ودراسته، ولئن ارتكزت دراستي هذه على تطبيقات حول شخصية واحدة هي شخصية ابن خلدون فإن هدفي كان إثارة انتباه الباحثين والقراء إلى أن يحذوا حذو هذا العمل لدراسة أعلام آخرين اهتم الغربيون بدراسة تراثهم، في محاولة لإظهار حقيقة أن التراث الإسلامي ملك لنا نحن المسلمين لا يجوز وفق جميع القوانين والأعراف الدولية المساس به أو تشويهه أو سرقته لأنه في النهاية ملك للتراث الإنساني عامة.

ومع كل ما ذكرت سابقاً فإني أعود لأ أكد أن ملاحقة العمل الاستشراقي في التعامل مع تراثنا هو أكبر من أن تدركه دراسة أو مجموعة دراسات بل هو أمر يتطلب جهوداً أكبر إن لم تكن جهود دول فيجب أن تكون جهود فرق بحثية في كل مجال من مجالات الدراسات الاستشراقية، وتبقى دراسات الأفراد الجزئية وسيلة تنبيه إلى خطورة الحقل وأهمية دراسته خاصة في أيامنا هذه التي تشتد فيها وطأة الإعلام الغربي في محاربة الإسلام والمسلمين بكل الوسائل. ونحن حين ننبه إلى ذلك كله نتخلص من مسؤوليتنا الشخصية أمام الله سبحانه وتعالى، ونبقى في انتظار شرف المشاركة في العمل الجماعي الذي ينصف الإسلام والمسلمين والله من وراء القصد.

د. محمد فتح الله الزيادي

طرابلس 1997م

القسم الأول

الاســتشــراق

مفهومه وأهمية تحديد المصطلح

- مصطلح الاستشراق والاستغراب والاستعراب
- تاريخ الاستشراق، الدوافع والأهداف القديمة والمتجددة.
- وسائل الاستشراق.
- منافذ الاستشراق إلى عالمنا.
- موقف المشارقة من الاستشراق.

الاستشراق

مفهومه وأهمية تحديد المصطلح

لعله من المفيد والضروري أن أأكد أولاً على توضيح مصطلح الاستشراق الذي أعتقد أنه يعاني من ضبابية في الوضوح، الأمر الذي يترتب عليه إشكالية المقصود قبل البدء في الحديث عن تفاصيله الأخرى، ولذلك رأيت من الضروري جداً أن أبدأ بهذه النقطة ألا وهي تحديد مفهوم الاستشراق لأدخل بعد ذلك في معالجة هذا الموضوع برؤية واضحة وبمقصود لا يستدعي الحيرة أو التساؤل.

ولكن قبل ذلك وددت أن أنبه إلى ضرورة الاهتمام بالمصطلحات عموماً والتركيز على استخداماتها العلمية المعاصرة، تلك القضية التي كانت من أولويات البحث العلمي في تراثنا الإسلامي، فالباحث في كتب التراث أياً كان موضوعها سوف يجد أنها تبدأ بالتعريف بالحد أو بالرسم، أو غير ذلك مما هو معروف في علم المنطق الذي تختص بعض مباحثه بوضع شروط ومعايير للتعريف العلمي، وقد يتوسعون في التعريف كثيراً وذلك حسب أهمية المصطلح واتساع معانيه، غير أن السمة العامة لمؤلفاتنا التراثية هي عدم الخوض في الموضوع قبل تحديد مصطلحاته وهي ميزة لها ما يبررها فالوضوح من سمات المنهجية العلمية السليمة والدقة في استخدام العبارات

والألفاظ عامل من عوامل الاستيعاب العلمي فمن وضحت معانيه قل تساؤل الناس عن مقصوده وسهل عليهم تقويمه وتقدير قيمته العلمية.

وقد يكون التلاعب بالمعاني والمصطلحات مقصوداً ومبيتاً كما هو الحال عند الكثير من الغربيين الدارسين للإسلام والمتعاملين مع قضايا الفكر الإسلامي، فهؤلاء لهم من الاستخدامات الخبيثة للمصطلحات ما يجعلنا نقف هذه الوقفة الأولية لنبين خطورة استخدام المصطلحات في عالمنا المعاصر. فمن استخداماتهم مثلاً: مصطلح الإسلام الذي يستعملونه في أحاديثهم عن المسلمين، فنقرأ أحياناً موضوعاً أو كتاباً بعنوان [الإسلام في الولايات المتحدة] أو [الإسلام في مصر] إلى غير ذلك من العناوين المشابهة، والمفترض علمياً أن الحديث عن الإسلام واضح وواحد في كل هذه المواضيع، ذلك أن الإسلام ثابت لا يتغير مهما اختلفت بيئته التي انتشر فيها، فهو يستند إلى أصل ثابت هو القرآن الكريم، ولكننا حين نقرأ هذه المواضيع سوف نجد أن الحديث يدور فيها حول المسلمين في تلك البيئة المسماة، وشتان ما بين الحديث عن الإسلام والحديث عن المسلمين. وهل يمثل المسلمون الإسلام؟ خاصة في هذا العصر.

إن هذا الاستخدام غير العلمي لمصطلح الإسلام يقصد به تقديم الإسلام من خلال سلوكيات المسلمين، ليتم تنفير الناس وإبعادهم عنه، ونمر - نحن المثقفين - على هذه الاستعمالات ولا نعيرها اهتماماً، بل نساهم أحياناً في نشرها وإذاعتها دون دراية بخطورتها وخطورة ما يترتب على اختلاط المفاهيم وغموض المصطلحات.

ومن الاستخدامات السيئة للمصطلحات ما يعبر عنه الغربيون بـ(MOHAMADANISM) [1] ويترجمها مفكرونا، بل يستعملونها أحياناً تحت

---

(1) للمستشرق H. a. R GIBB كتاب بهذا العنوان صدر عن - London oxford press، وفيه يتحدث عن القرآن ومحمد والشريعة والصوفية والإسلام في العصر الحديث.

عنوان المحمدية، ويقصدون بها الدين الإسلامي، وأحياناً يقولون: الدين المحمدي، والذي يجب التنبيه إليه أن اللاصقة (ISM) تعني في اللغة الإنجليزية المذهب أو الحركة، وإضافتها إلى الإسلام تعطيه صفة المذهب وهكذا يقال: (قومية) (اشتراكية) (علمانية)، فإذا سرنا على هذا المنوال وأضفنا هذه اللاصقة إلى اسم النبي ﷺ فإن النتيجة ستكون أن الإسلام هو مذهب ينسب إلى شخص اسمه محمد وليست له صلة بتنزيل أو وحي، وهذه لعمري مكمن الخطورة في هذا الاستخدام وهو أساس التعبير الذي يقصده الغربيون من هذا الاستعمال، والذي ينجر وراءه الباحثون المسلمون دونما انتباه وبحسن نية.

من كل ما تقدم نستنتج أن تحديد المصطلحات خاصة في زماننا هذا يمثل أهمية قصوى لوضوح المعاني، بحيث لا يصار إلى لتلاعب بها والتركيز عليها لتسريب مفاهيم خاطئة من خلال استخداماتها السيئة، وهو مطلب من صميم المنهجية العلمية السليمة التي سار عليها أسلافنا وأسسوا من خلالها تراثاً فكرياً عظيماً لا زال العالم يعيش على آثاره.

مصطلح (الاستشراق) المفهوم

يختلف الباحثون كثيراً في المراد من مصطلح الاستشراق، وتعاريفهم له تأخذ اتجاهات متعددة تبعاً لموقفهم منه، فبينما يرى البعض أنه ميدان علمي من ميادين الدراسة والبحث، يتجه آخرون إلى اعتباره مؤسسة غربية ذات أهداف متعددة، في حين يرى بعض الباحثين أنه ظاهرة طبيعية تولدت عن حركة الصراع بين الشرق والغرب، أو، في فهم أضيق نطاقاً، بين الإسلام والمسيحية، وباستعراض لبعض هذه التعريفات يمكن أن نتبين هذه الاتجاهات التي ينتهجها الباحثون في النظرة إلى مفهوم الاستشراق:

1 ـ الاستشراق هو علم العالم الشرقي، وهو ذو معنيين: عام يطلق على

كل غربي يشتغل بدراسة الشرق كله؛ أقصاه ووسطه وأدناه، في لغاته وآدابه وحضارته وأديانه، ومعنى خاص وهو الدراسة الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وتاريخه وعقائده[1].

2 ـ الاستشراق هو المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقريرات حوله وبوصفه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه، وهو بإيجاز أسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه[2].

3 ـ الاستشراق هو الجمع بين الانقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق وبين الوقوف على القوة الروحية والأدبية الكبيرة التي أثرت في تكوين الثقافة الإنسانية، وهو أيضاً تعاطي الحضارات القديمة، أو هو تقدير شأن العوامل المختلفة في تكوين التمدن في القرون الوسطى[3].

4 ـ الاستشراق أسلوب غربي لفهم الشرق والسيطرة عليه ومحاولة إعادة توجيهه والتحكم فيه[4].

5 ـ المستشرقون هم أولئك الأساتذة والباحثون الأكاديميون الذين تخصصوا في دراسة اللغة العربية والحضارة العربية وبقضايا العالم العربي وبالدين الإسلامي[5].

6 ـ المستشرقون اصطلاح يشمل طوائف متعددة تعمل في ميادين الدراسات الشرقية فهم يدرسون العلوم والفنون والآداب والديانات والتاريخ وكل

(1) د. محمود زقزوق/ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري/ كتاب الأمة/ قطر العدد الخامس.

(2) إدوارد سعيد/ الاستشراق/ ترجمة كمال أبو ديب/ مؤسسة الأبحاث، ص39.

(3) من محاضرة ألقاها المستشرق ميكائيل أنجلو جويدي في الجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة تحت عنوان (علم الشرق وتاريخ العمران) نشرتها مجلة الزهراء في عددها الصادر في ربيع الأول 1347.

(4) د. شكري النجار/ لِمَ الاهتمام بالاستشراق/ مجلة الفكر العربي/ العدد31/ 1983م، ص71.

(5) د. ميشال جحا/ الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا/ معهد الإنماء العربي/ 82/ ط1.

ما يخص شعوب الشرق؛ مثل الهند وفارس والصين واليابان، والعالم العربي وغيرهم من أمم الشرق[1].

7 - إننا نعني بالمستشرقين الكتّاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية[2].

هذه فقط نماذج لرؤى بعض الباحثين لمفهوم الاستشراق وهي في مجملها تخصص المصطلح للدلالة على علاقة ما بين الشرق والغرب، ومعظم التعاريف لم تخرج بالعلاقة هذه عن إطار التعرف أو التسلط، الاستشراق إذاً هو محاولة التعرف على الشرق في إطار عام يتناول شرقاً واسعاً لا تحده الديانات أو القوميات، أو في إطار خاص يكون الإسلام محوره والعروبة أداته، ويمكن أن يكون الاستشراق وسيلة أيضاً من وسائل السيطرة والتحكم في الشرق، وهي نظرة تأثرت إلى حد كبير بمجريات الأحداث العالمية في فترة ما بعد القرن التاسع عشر، وهي فترة ازدهار الاستشراق لا بداياته.

ومهما يكن من أمر فإن تحديد المصطلح ينبغي أن يمر بفهم لغوي تحدده الألف والسين والتاء التي هي حروف تدل في مجموعها على الطلب، ومن ثَمّ فإن الاستشراق هو طلب الشرق. وتحت هذا المعنى تدخل مفاهيم عديدة فزيارة الشرق أو الاهتمام به أو الكتابة عنه أو القراءة حوله أو التخصص فيه أو استعماره كلها تسمى استشراقاً، ولكن المعنى اللغوي عادة لا يسعف بتحديد المعاني نظراً لاتساعه وشموله لمعاني متعددة، ولذلك وانطلاقاً من المعنى اللغوي ذاته فإننا محتاجون إلى فهم مصطلح الشرق محور القضية.

وأول ما يتبادر إلى الذهن هو المعنى الجغرافي للكلمة، وهو غير مراد

---

(1) د. عفاف صبرة/ المستشرقون ومشكلات الحضارة/ دار النهضة العربية/ القاهرة 1980م، ص9.

(2) مالك بن نبي/ إنتاج المستشرقين/ دار الإرشاد/ بيروت.

على الإطلاق، لأن تحديد الشرق جغرافياً يختلف من جهة إلى أخرى تبعاً للجهة المحدد منها، فالشرق بالنسبة للألماني هو غير الشرق بالنسبة لليابانی وهكذا(1).

ولذا يجب النظر إلى هذه الكلمة من زاوية تاريخيه أساسها أن حكمة الله تعالى اقتضت أن يخضع العالم إلى سيطرة قوتين كبيرتين تحققان التوازن، إحداهما في الشرق والأخرى في الغرب، تمثل ذلك في الصراع بين الفرس والروم، ثم بين المسلمين والروم ثم بين المسلمين والصليبيين، ثم بين العثمانيين والأوروبيين، ثم كان آخر فصول هذه الملحمة الصلات بين الشرق ممثلاً في آسيا وأفريقيا وبين الغرب ممثلاً في أوروبا وأمريكا(2).

وهكذا يمكن أن نقف على مدلول أولي لمصطلح الاستشراق، فهو: طلب الشرق/ الذي هو آسيا وأفريقيا/ من قبل الغرب الذي هو أوروبا وأمريكا/ ولكن ما نوعية هذا الطلب؟

فالذي رأى الاستشراق من زاوية معرفية قال: إن الاستشراق هو معرفة الغربيين بالعالم الشرقي، أو هو اتجاه الغربيين للبحث أو التخصص في الشرق، ومن رآه من زاوية سياسية قال إن الاستشراق هو جهود الغربيين لمعرفة الشرق والسيطرة عليه، أو هو الأسلوب الغربي للسيطرة على الشرق.

وأخيراً فإني أعتقد أن إنتاج المستشرقين هو الذي يساعد في إدراك مصطلح الاستشراق، فمن المعروف أن المستشرقين قد ركزوا أبحاثهم واهتماماتهم حول قضية معينة من قضايا الشرق وهي الإسلام والعروبة.

ومن هنا رأى بعض الباحثين أن الاستشراق له مفهومان أحدهما عام

---

(1) رودي بارت/ الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية/ ترجمة مصطفى ماهر/ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967م.

(2) محمد محمد حسين/ الإسلام والحضارة الغربية/ ط1/ دار الإرشاد/ بيروت 49م.

ويقصد به كل الدراسات الغربية التي تعرضت لحضارة العرب والمسلمين، وخاصة تلك التي اتصفت بالدس والتشويه، ومفهوم خاص أو أكاديمي وهو الدراسات الغربية التي تناولت الشرق من جميع جوانبه الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية(1).

ونظراً للطابع العدائي الذي سارت عليه أبحاث المستشرقين وكتاباتهم التي تناولت الإسلام وحضارته وتراثه، ونظراً لما نال الفكر الإسلامي من تشويه وتزييف للكثير من المفاهيم التي كان الاستشراق أحد أسبابها الرئيسية، فإن مصطلح الاستشراق والمستشرقين صار يمثل حساسية كبيرة عند كل من له غيرة على دينه وتراثه وأمته، ومن هذا الجانب صار الإقبال على هذه الدراسات نوعاً من الحضور الذي يجب الاحتراس منه خاصة لأنصاف المتعلمين، كما أن انتشار الصحوة الإسلامية المعاصرة في معظم بقاع الأرض، وإقبال الشباب على تعلم العلوم الدينية والانفتاح على الثقافة الإسلامية الصحيحة، ساهم بشكل كبير في تنبيه المسلمين إلى خطورة الإقبال على مؤلفات المستشرقين ودراساتهم المشوهة للإسلام، ومن كل ذلك فقد الاستشراق والمستشرقون مكانتهم في عالمنا الإسلامي المعاصر وأصبح ذكر هذا المصطلح يمثل نفوراً شديداً فقد معه المستشرق مهمته التي أسندت إليه، ولذلك فإن هذه القضية ساهمت في دفع الغربيين إلى سحب مصطلح الاستشراق والمستشرق من استعمالاتهم وإدخال مصطلح آخر بديل يختلف عنه شكلاً ويتفق معه مضموناً وذلك للهروب من هذه الحساسية، وهذا المصطلح الجديد هو (خبير الشرق الأوسط) الذي هو مرادف للفظ (مستشرق) و(الدراسات الشرق أوسطية) التي هي مرادفة للفظ (استشراق).

وهكذا أصبح استخدام المصطلح الجديد شائعاً منذ النصف الثاني من

---

(1) محمد فتح الله الزيادي/ ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها/ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان/ ط1 أكتوبر 1983.

القرن العشرين، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية التي تنتشر فيها العديد من مراكز إعداد هؤلاء الخبراء في مختلف المجالات[1].

هذا وتشير المصادر إلى أن أول استعمال لكلمة مستشرق كان سنة 1630م. حين أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية، ثم في سنة 1690م وصف صمويل كلارك[2] بأنه استشراقي نابه حين عرف بعض اللغات الشرقية[3].

ثم دخلت هذه الكلمة إلى القاموس الإنجليزي سنة 1779م. ثم إلى معجم الأكاديمية الفرنسية سنة 1838م[4].

الاستغراب والمستغرب:

من البديهي جداً أن يتساءل الإنسان إذا كان هناك استشراق، فهل هناك استغراب بالمقابل وما معناه؟ وللإجابة عن ذلك نقول: إن الاستغراب يجب أن يتضمن معنى مقابلاً للاستشراق تماماً، فهو إذاً اتجاه الشرقيين لدراسة الغرب، أو هو تخصص الشرقيين في لغات الغرب وعلومه ومعارفه، وعلى أساس ذلك فإن المستغرب هو كل شرقي تخصص في علم من علوم الغرب.

أما من حيث وجود الاستغراب كظاهرة واقعية توازي ظاهرة الاستشراق فهو ما لم تشهده مسيرة الحياة الفكرية في الشرق حتى الآن، ولذلك تمنى بعض الباحثين ذلك حين قال:

---

(1) إدوارد سعيد/ تغطية الإسلام/ تر. سميرة خوري/ مؤسسة الأبحاث العربية/ بيروت 1983م. ص49 وما بعدها.

(2) صمؤيل كلارك (CLARKE, S) مستشرق إنجليزي ولد سنة 1625، وتوفي سنة 1669، تخرج في جامعة أكسفورد، وعين مديراً لمطبعتها، خلف عدداً محدوداً من الأعمال من أهمها معجم الأماكن ذات الأسماء العربية. انظر العقيقي/ المستشرقون ج2 ص/ 466.

(3) أربري/ المستشرقون البريطانيون/ تر. د. محمد النويهي/ لندن/ 1946م. ص8.

(4) د. أحمد سمايلوفتش/ فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار المعارف/ مصر/ نقلاً عن رودنسون/ صورة العالم الإسلامي في أوروبا.

(وددت لو استغربنا كما استشرقوا، ووددت لو تتبعنا آثارهم واختراعاتم الفائقة الوصف ونقلناها إلى اللغة العربية ولم نكتف بدراستها في لغاتهم، فلو فعلنا ذلك لأغنينا اللغة العربية وأمددنا النشء الجديد بكل أنواع الثقافات الحديثة مع التبحر في العلوم والفنون)[1].

وإذا كنا ننفي وجود الاستغراب فإننا قصدنا الاستغراب بالمعنى الإيجابي الموازي للاستشراق، أما الاستغراب بالمعنى السلبي الذي هو أثر من آثار الاستشراق فهو ما لا يستطيع أحد إنكاره؛ ذلك أن الشرقيين سرى في نفوسهم مُرَكّب النقص الذي سول لهم تفوق الغربيين وعلو مكانتهم فاندفعوا يقلدونهم في مظاهر العيش والسلوك، أي في هوامش الحياة وتوافهها، فاللباس والأكل والشرب والعادات والتقاليد الغربية كل ذلك سرى إلى سلوكنا اليومي ليحولنا / شئنا أو أبينا/ إلى الانجراف في تقليد أعمى لكل ما هو غربي مما لا قيمة له في حياتنا، وليبعدنا بالتالي عن التفكير في كل ما يوجهنا نحو الابداع والخلق والابتكار كما فعلوا هم حين تعاملوا مع ثقافتنا وتراثنا.

الاستعراب والمستعرب:

الاستعراب فرع من فروع الاستشراق ظهر أخيراً حين تخصص بعض الباحثين الغربيين في دراسة القضايا العربية دون غيرها، وقد يتسع هذا المصطلح ليشمل كل باحث غير عربي تخصص في دراسة العربية وما يتعلق بها من علوم ومعارف ولو كان شرقياً. فالياباني مثلاً قد يكون مستعرباً ولكنه لا يمكن أن يعد مستشرقاً؛ لأنه شرقي بحكم البيئة، إلا على التعريف العام الذي يعتبر الدين أساساً في الموضوع، وهكذا يمكن أن تقاس بقية الأمثلة.

والاستعراب مرحلة عرفت قديماً في أوروبا زمن ازدهار الحضارة

(1) المرجع السابق نفسه. / ص35.

العربية في الأندلس وبالتحديد في الفترة من / 1100 إلى 1500/ ، وقد عرفت تاريخيًا بعصر (الاستعراب الأوروبي)، وتمثلت معالم هذا العصر في إقبال الأوروبيين على تعلم العربية وآدابها، والولوع بكل ما هو عربي، حتى إن أحد مسيحيي قرطبة سجل ذلك بقوله: (إن إخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة شعر العرب وحكاياتهم، ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين، لا ليردوا عليها وينقضوها وإنما لكي يكتسبوا من ذلك أسلوباً عربياً جميلاً صحيحاً، وأين تجد الآن واحداً من غير رجال الدين يقرأ الشروح اللاتينية التي كتبت على الأناجيل المقدسة؟ ومن سوى رجال الدين يعكف على دراسة كتابات الحواريين وآثار الأنبياء والرسل، يا للمسرة إن الموهوبين من شباب النصارى لا يعرفون اليوم إلا لغة العرب وآدابها، ويؤمنون بها، ويقبلون عليها في نهم، وهم ينفقون أموالاً طائلة في جمع كتبها، ويصرحون في كل مكان بأن هذه الآداب حقيقة بالإعجاب، فإذا حدثتهم عن الكتب النصرانية أجابوك في ازدراء بأنها غير جديرة بأن يصرفوا إليها انتباههم، يا للألم لقد أنسى النصارى حتى لغتهم، فلا تكاد تجد بين الآلاف منهم واحداً يستطيع أن يكتب إلى صاحب له كتاباً سليماً من الخطأ، فأما عن الكتابة في لغة العرب فإنك واجد فيهم عدداً عظيماً يجيدونها في أسلوب منمق، بل هم ينظمون من الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنفسهم فنا وجمالا)[1].

تلك هي دورة الزمان، لقد كان استعراباً وأصبح استغراباً والنص تعمدت إيراده كاملاً، على الرغم من طوله، لأنه يمكن أن ينطبق تماماً على الكثير من مثقفينا الذين يقرأون المجلدات بلغات أجنبية، بينما لا يستطيعون أن يقرأوا صفحة واحدة سليمة من الخطأ في لغتهم.

---

(1) د. أحمد سمايلوفتش/ فلسفة الاستشراق/ ص67.

ونذكر في الختام من المستعربين أمثال: الإيطالي أمبيرتو ريزيتانو[1] أستاذ اللغة والأدب العربي في جامعة باليرمو. والإسباني أميليو غارسيا غومث المراسل في مجامع اللغة العربية في القاهرة وبغداد ودمشق[2].

والألماني: فيشر المتخصص في اللغة العربية وفي اللهجات العربية المحكية[3]، وغيرهم كثير.

تـــاريـخ الاســتشراق

لا يمكن التعرف بدقة إلى البداية الحقيقية والمنظمة للاستشراق، ذلك لأنه حركة نشأت بجهود عفوية ثم ما لبثت أن تطورت لتكون حركة منظمة لها

---

(1) أمبيرتو ريزيتانو Rizzitano Umberto مستعرب تعلم العربية في مصر وإيطاليا، وعمل أستاذاً بجامعة عين شمس، ثم أستاذاً بجامعة باليرمو، كتب العديد من الأبحاث حول الثقافة العربية، وخلف الكثير من الآثار التي نذكر منها: كتاب قواعد الإيطالية مشروحة باللهجة العربية/ كتاب تثقيف اللسان ووضع مسرد واف بما ألف من كتب في لحن العامة/ وبتلكيف من وزارة التعليم العالي الإيطالية ترجم الأدب العربي الحديث. انظر ترجمته كاملة في: العقيقي (المستشرقون) ج1/ ص401.

(2) أميليو غارسيا غومث Garcia. Gomez. E ولد في مدريد سنة 1905 وتخرج هناك سنة 1926 وتولى مناصب عديدة منها: أستاذاً بجامعة غرناطة وجامعة مدريد، ومديراً لمدرسة الدراسات العربية العليا بمدريد، وانتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق ورئيساً للجنة الاستشارية لثقافات الشرق والغرب، يعتبر من أشهر المستعربين الإسبان، وذلك لما خلفه من آثار كثيرة نذكر منها: رسالتاه للدكتوراه/ مصدر مشترك لابن طفيل وجراثيان/ ونص عربي من أسطورة الإسكندر، وله كتاب الإشارة بمحاسن الأندلسيين، ترجم أعمالاً عربية كثيرة إلى الإسبانية لطه حسين وتوفيق الحكيم. الخ... نشر وترجم الكثير من الأعمال المهمة صحبة المستشرق الشهير ليفي بروفنسال. انظر ترجمته كاملة في: (المستشرقون) ج2/ ص610/ 611.

(3) فيشر Fischer. Aug ولد سنة 1865 تخصص باللغات الشرقية وبالأخص اللغة العربية، تخرج على يديه بعض من كبار المستشرقين من أمثال برجستراسر، شادة، جراف، انتخب عضواً في المجمع العلمي بدمشق والمجمع اللغوي بمصر، خلف عدداً كبيراً من الأبحاث والدراسات نذكر منها: مخارج الأصوات في اللهجات العربية، ومعجم اللغة العربية القديمة مرتباً على المصادر، الذي قضى في جمعه وترتيبه ما يقرب من أربعين سنة. نشر العديد من المخطوطات العربية في علوم شتى. انظر ترجمته كاملة في: (المستشرقون) ج/ ص770.

كوادرها ومؤسساتها المختلفة، والباحثون يختلفون كثيراً في تحديد تاريخ معين لظهور الاستشراق تبعاً لاختلافهم في المراد منه، أهو مجرد زيارة الشرق؟ أم هو الكتابة حوله؟ خاصة تلك الكتابات الوصفية الأولية، أم هو التعمق في الدراسات المتعلقة بالشرق لأي غرض كانت هذه الدراسة؟ وهكذا ونتيجة لاختلاف المراد من الاستشراق توسع بعض الباحثين في نشأته، فرده بعضهم إلى فترة ما قبل الميلاد، وتطرف آخرون ليردوا نشأته إلى حملة نابليون على مصر متناسين كل ما سبقها من جهود غربية لفهم الشرق والتعرف عليه.

هذا ويمكن حصر آراء الباحثين في تاريخ الاستشراق في النقاط التالية:

1 - يرجع بعض الباحثين نشأة الاستشراق إلى أواخر القرن السابع الميلادي، ويستندون في ذلك إلى كتابات بعض المسيحيين عن الإسلام أمثال يوحنا الدمشقي[1]، ولا شك في أن هذا الرأي ربما يتوافق مع المفهوم العام للاستشراق لا المفهوم الأكاديمي له.

2 - ويرى الكثرة من الباحثين أنه نشأ في القرن العاشر الميلادي حين بدأت التلمذة الغربية على الشرق التي كان رائدها الراهب جربرت، الذي تعلم العربية في قرطبة ثم عاد إلى بلاده ليتولى البابوية تحت اسم سلفستر الثاني[2].

3 - وهناك من يقول: إن الاستشراق، نشأ في القرن الثاني عشر، ويستدل على ذلك بظهور أول نتاج استشراقي تمثل في أول ترجمة لمعاني القرآن، وكذلك ظهور أول قاموس لاتيني عربي.

---

(1) هو حفيد منصور بن سرجون وزير معاوية بن أبي سفيان عاش ما بين 676م و749م.

(2) فرنسي انتخب في 2/4/999م بابا كنيسة روما الكاثوليكية، ذهب إلى الأندلس لإكمال دراسته وهناك تعلم الكثير من العلوم التقنية الإسلامية، يعزىٰ إليه إدخال الأرقام العربية والساعة ذات الميزان إلى فرنسا، وله الفضل في تشجيع نفوذ العلوم العربية في العالم الأوروبي كما أن له الفضل في تنشيط الترجمة من العربية إلى اللاتينية، للمزيد يرجع إلى ترجمته في موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن البدوي/ دار العلم للملايين/ بيروت/ ط1/ 1984م. ص107.

4 ـ كما أن هناك من الباحثين من يرى أن الاستشراق يعتبر نتيجة من نتائج الحروب الصليبية، ذلك أن هذه الحروب كانت آخر مراحل الصراع الديني المسلح بين المسلمين والمسيحيين، وأن هؤلاء ربما اقتنعوا بأنه لا يمكن الانتصار على المسلمين عسكرياً وهم متمسكون بدينهم، ولكي يتم قهرهم والسيطرة عليهم يجب الفصل بينهم وبين دينهم عن طريق ما عُرف فيما بعد بالغزو الفكري الذي كان الاستشراق أحد أهم مظاهره، ونتيجة لهذه القناعة تولت الكنيسة هذا العمل وقامت برعاية كل الجهود الرامية إلى تعلم العربية وفهم الدين الإسلامي، وهي الجهود التي تطورت بعد ذلك لتكون حركة الاستشراق.

5 ـ وأخيراً فإن بعض الباحثين يرجع نشأة الاستشراق إلى القرن الثامن عشر، متخذاً من حملة نابليون على مصر نقطة انطلاق الحركة الاستشراقية. وعلى الرغم من أن هذه الحملة عسكرية إلا أن اصطحاب نابليون معه مطبعة وعدداً من العلماء والباحثين هو الذي دفع إلى القول بأنها بداية الاستشراق.

هذا ومن خلال تتبع مثل هذه الآراء واجتهادي الشخصي حاولت في دراسة سابقة تقسيم تاريخ الاستشراق إلى مراحل أربع هي:

أولاً: مرحلة الانبهار بالحضارة العربية والاتجاه إليها:

هناك اتجاه كبير يميل إلى أن الاستشراق بدأ منذ أن دقت جيوش الفتح الإسلامي أبواب أوروبا، وقيام الدولة الإسلامية في الأندلس، التي أسست نهضة وحضارة إسلامية لم تشهدها أوروبا من قبل. وحينذاك أخذ الأوروبيون الغارقون في الجهل والتخلف الحضاري يبحثون عن أسباب نهضة المسلمين وبلوغهم هذا المجد العظيم، فبدأوا يدرسون علوم المسلمين ولغاتهم لعلهم يظفرون بما يوقفون به هذا التيار الجديد، أو يكتسبون من علومه ما ينفعهم

في إنقاذهم من تخلفهم وجهلهم، ويؤكد بعض الباحثين أن بعض الرهبان اتجهوا إلى الأندلس وغيرها من مراكز الحضارة الإسلامية في أوروبا في أيام ازدهارها، وتعلموا في مدارسها، وتثقفوا بعلوم المسلمين وثقافتهم، وتتلمذوا على علماء المسلمين في مختلف العلوم، وبخاصة في الفلسفة والطب والرياضيات، واستطاعوا أن يترجموا بعض الكتب العربية إلى لغاتهم، وكان من طلائع هؤلاء (جربرت) و(بطرس المحترم)[1].

وإلى جانب هذا الاتجاه الفردي إلى مراكز الحضارة العربية كان هناك اتجاه جماعي تمثل في بعثات طلابية فرنسية وإنجليزية وغيرها ضمت أعداداً وفيرة من طلاب العلم والمعرفة.

ولم تكن البعثات العلمية الوحيدة في نقل صورة الحضارة العربية إلى أوروبا، بل ساهمت معها تلك البعثات الدبلوماسية والسفارات التي توطدت في عهد خلفاء الأندلس، خاصة في عهد عبد الرحمن الداخل[2] والناصر[3] وغيرهما، وحملت هذه السفارات والبعثات معها مردوداً مادياً ومعنوياً كبيراً أدى إلى تعلق الغربيين بهذه الحضارة والاتجاه إليها للاستفادة منها. وترتب على تعلم بعض الغربيين اللغة العربية ظهور الرغبة الملحة لديهم في ترجمة

---

(1) هو بطرس المحترم (1092/ 1156) راهب فرنسي ترأس دير CLUNY، الذي شهد أول ترجمة لاتينية للقرآن، والذي كان لبطرس هذا دور واضح فيها، له بعض المؤلفات منها كتاب في الرد على الإسلام. للمزيد يراجع/ د. عبد الرحمن بدوي (موسوعة المستشرقين) ص68.

(2) عبد الرحمن الداخل: هو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن الحكم الربضي بن هشام بن عبد الرحمن الداخل (277/ 350هـ، 890/ 961م). أول من تلقب بالخلافة من رجال الدولة الأموية في الأندلس. عرف بالشدة والصرامة في الحكم، صفت له الأحوال فبنى وفتح، ومن ضمن ما خلده مدينة الزهراء وقصرها الشهير. [الزركلي/ الأعلام/ ج4 ط13 ص99/ 100].

(3) عبد الرحمن الناصر: هو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر الأموي (368/ 408هـ، 978/ 1018م). أحد أمراء الأندلس، أقام بقرطبة، بويع ولقب بالمرتضى وكان مشهوراً بالصلاح والتقوى.

الكتب العربية، ولذلك وبدعم وتحريض من الكنيسة نقلت ثروات علمية هائلة إلى أوروبا وبدىء بترجمتها وصارت هذه أساس حركة الترجمة التي ساهمت في انبعاث الحضارة الأوروبية، وتتميز هذه المرحلة بإنشاء مكتب المترجمين سنة 1130 على يد (ريموندو الأول)[1]، الذي ساهم في نقل أمهات الكتب في مختلف العلوم، وتميزت أيضاً بظهور أول ترجمة لاتينية للقرآن سنة 1143 على يد راهب إنجليزي يدعى (هيرمان)[2].

ثانياً: مرحلة ما بعد الحروب الصليبية:

تحدثت سابقاً أن بعض الباحثين يعتبرون أن الاستشراق نتيجة من نتائج الحروب الصليبية، والسبب أن هذه الحروب أثبتت للأوروبيين أن المسلمين يتفوقون عليهم حضارياً، وأن رسوخ إيمانهم هو الذي دفعهم وساعدهم على النصر، وأن أخلاقهم الرفيعة لم تبدلها الحروب إلى حقد ضد أعدائهم كما هو الحال عند الأوروبيين الذين نقلوا هذه الصور المضيئة إلى شعوبهم، وكان هذا سبباً كافياً لزيادة روح التعصب الديني لدى قادة المسيحية وزعماء الكنيسة الذين لم يروا وجهاً للمجابهة أقوى من الاهتمام الجدي بهذه الحضارة سعياً إلى الاستفادة منها أو إلى هدمها والتأثير السلبي فيها، وكان من مظاهر الاهتمام:

1 ـ إنشاء المدارس والمعاهد العربية في كثير من البلدان الأوروبية.

2 ـ قرار مؤتمر فينا سنة 1311 بإنشاء دروس عربية وشرقية في عواصم أوروبا مثل باريس وأكسفورد وبولون، هذه الدروس التي تحولت أخيراً إلى كراسي الدراسات الشرقية في الجامعات الغربية.

3 ـ اتجاه الأديرة إلى دراسة المؤلفات المترجمة إلى اللاتينية، وتشجيع

---

(1) ريموندو الأول: لم أعثر له على ترجمة.

(2) هيرمان: لم أعثر له على ترجمة.

البحث فيها والاهتمام بها.

4 ـ دخول الكتب العربية مراجع معتمدة في الجامعات العربية.

5 ـ ازدياد تشجيع نشاط حركة الترجمة خاصة بعد ظهور الطباعة.

6 ـ الاهتمام بجمع كنوز التراث الإسلامي ونقله إلى أوروبا بكل الطرق الممكنة.

ثالثاً: مرحلة التنظيم الفعلي:

تعتبر هذه المرحلة من أهم المراحل في تاريخ الاستشراق، ذلك أنها شهدت تحولاً خطيراً في مسيرة الاهتمام الغربي بالشرق، فبعد أن كان الاستشراق فيها في أحضان الكنيسة دفعاً ودعماً وتخطيطاً دخل الاستعمار الأوروبي بديلاً للكنيسة في رعاية جهود المستشرقين والتخطيط لها، وذلك لما رآه من حاجة ماسة إلى الدراسات الاستشراقية التي تعين في التمهيد لحركة الاستعمار الأوروبي للعالم الشرقي، وكذلك تساعد في تثبيت دعائم الاستعمار داخل الأوطان، وكان لهذا التحول أثر في ظهور الاستشراق مؤسسة غربية تستهدف المساعدة في السيطرة على الشرق، ونتيجة لذلك شهدت هذه المرحلة نشاطاً مكثفاً من قبل المستشرقين تمثلت أهم مظاهره في الآتي:

1 ـ إصدار المجلات المختلفة، في أماكن متفرقة من العالم، وبلغات متعددة، وفي مجالات متنوعة.

2 ـ عقد المؤتمرات ابتداء من سنة 1783 سواء على صعيدها العالمي أو في إطارها القطري، مثل مؤتمر المستشرقين الألمان الذي عقد سنة 1849م، وكذلك مؤتمر أكسفورد الذي ضم 900 عالم يمثلون 25 دولة و85 جامعة و69 جمعية علمية[1].

(1) نذير حمدان/ في الغزو الفكري/ ص258.

3 ـ أتاحت حركة الاستعمار الغربي فرصة عظيمة للمستشرقين في الحصول على جزء كبير ومهم من تراث العالم الإسلامي المتمثل في المخطوطات والوثائق التي تم نقلها إلى العالم الغربي، حيث امتلأت مكتبات الأسكوريال وليدن والمتحف البريطاني وغيرها بأنفس وأندر ما خط العقل العربي في مختلف العلوم.

4 ـ شهدت هذه المرحلة أيضاً تطوراً ملحوظاً في الدعم المادي لحركة الاستشراق مما أثر في زيادة فعاليتها وتوسع حركة نشاطها.

5 ـ من سمات هذه المرحلة أيضاً الارتباط الوثيق بين وزارات الخارجية والمستعمرات والمستشرقين حيث عملوا مستشارين لهذه الوزارات وسفراء وموفدين، والأسماء أكثر من أن تحصى في هذا المجال[1].

6 ـ شهدت هذه المرحلة أيضاً توسعاً كبيراً في حركة التأليف الاستشراقي، حيث قذفت المطابع بآلاف الكتب الاستشراقية في مختلف الميادين، وكان ذلك نتيجة فتح الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي لمجالات بحثية متنوعة لم تكن ميسرة لولاه.

رابعاً: مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية:

تعتبر هذه المرحلة امتداداً لسابقاتها، حيث استمر النشاط الاستشراقي المدعوم من قبل الدوائر السياسية الغربية في الازدياد والتوسع، حيث زادت النشاطات الصحفية توسعاً وانتشاراً، وزادت المؤلفات والمؤتمرات، وتوافرت للمستشرقين إمكانات مادية وتقنية كبيرة، وكان هذا سبباً في توسع حركة الاستشراق عددياً ومكانياً توسعاً لم يعد في الإمكان حصره.

ومما يلاحظ بصورة خاصة على هذه المرحلة ما يلي:

(1) انظر نجيب العقيقي/ المستشرقون.

1 ـ انخفاض الجهد الاستشراقي المبذول على مستوى الأفراد، فلم يظهر في هذه المرحلة ذلك النوع من جيل المستشرقين القدماء وخاصة الألمان منهم، حيث كان الواحد منهم يفنى عمره في تحقيق مخطوط أو في تأليف معجم أو فهرسة مصادر علم من العلوم، وشهدت هذه المرحلة بديلاً لذلك دراسات جزئية محدودة وذات طابع تخصصي دقيق.

2 ـ شهدت هذه المرحلة أيضاً تبدلاً في شكل الكتابات الاستشراقية، فالهجوم السافر على الإسلام واحتقار العروبة وغيرها من السلبيات الاستشراقية لم تعد ظاهرة كما كانت من قبل، وإنما أصبح التستر والتورية وقلب المفاهيم والاستنتاجات الخاطئة هي السمة العامة للبحوث الاستشراقية في هذه المرحلة. وهذا الأمر كان له دور في ترويج مفهوم جديد في أوساط الفكر العربي أساسه أن الاستشراق لم يعد كما كان وإنما أصبح يميل إلى العلمية والموضوعية، وتوارت من هذا الحقل الدوافع الدينية التي كانت محركة له، ولذلك فعلى الشرقيين طرح حساسياتهم القديمة تجاه المستشرقين، والإقبال على دراساتهم بروح جديدة أساسها الموضوعية والحيدة العلمية.

وكما كنا نتمنى أن يكون ذلك حقيقة واقعية تدخلنا في عصر الحوار والجدل بالحسنى والإقرار بالتبادل الحضاري، واحترام إنسانية الشعوب وعقائدها وعاداتها، ولكن النظرة العلمية لرواد هذه المرحلة هي الكفيلة بأن تبين لنا أن كل ما ردد هو باطل ولا أساس له، ومن ذلك مثلاً مؤلفات جولد زيهر[1]

---

(1) جولد زيهر IGNAZ GOLDZIHER (1277/ 1340هـ، 1850/ 1921) مستشرق مجري يهودي عمل أستاذاً بجامعة بودابست وتوفي بها، وأهديت مكتبته بعد وفاته إلى الجامعة العبرية في فلسطين، رحل إلى بعض البلاد العربية وتعرف على أهل العلم فيها وصحب الشيخ طاهر الجزائري، يعد رائد الدراسات الإسلامية في الغرب، وتعتبر أبحاثه ومؤلفاته مرجعاً لمعظم

وبرو كلمان(1) وبرنارد لويس(2)، وماسينيون(3) وكايتاني(4) ودوزي(5) وغيرهم كثير.

الباحثين الغربيين في ميدان الدراسات الإسلامية. خلف الكثير من الأعمال؛ منها - على سبيل المثال - كتاباه المترجمان: العقيدة والشريعة في الإسلام/ مذاهب التفسير الإسلامي، ترجم عدداً من الأعمال منها: توجيه النظر إلى علم الأثر لطاهر الجزائري، حقق بعض المخطوطات؛ منها فضائح الباطنية للغزالي. (الأعلام/ ج1 ص80).

(1) بروكلمان (1868/ 1956) Karl BROCKLMANN مستشرق ألماني كبير اهتم باللغات الشرقية وبالأخص اللغة العربية التي أبدع في لم شتات ما كتب بها عن طريق مؤلفه الشهير (تاريخ الأدب العربي) الذي يعد في مقدمة الكتب التي يسعى الباحثون لاقتنائها على الرغم من عدم اكتمال ترجمته، وكتب في اللغة السريانية، وأصدر المعجم السرياني سنة 1895، وكتب في اللغة التركية مجموعة من الكتب القيمة، وله أبحاث حول التاريخ الإسلامي من أشهرها تاريخ الشعوب الإسلامية، صنف أوتواشبيس ثبتاً بمؤلفاته اشتمل على 555 رقماً. انظر - عبد الرحمن بدوي/ موسوعة المستشرقين/ ص57.

(2) برنارد لويس LEWIS. B. ولد سنة 1916 تخرج في جامعتي لندن وباريس، وعين معيداً بجامعة لندن ثم أستاذاً للتاريخ بجامعة كاليفورنيا، التحق للعمل بوزارة الخارجية البريطانية وهو ما يوضح دوره السياسي. خلّف الكثير من الأبحاث يأتي في مقدمتها كتابه المعنون بـ (أصول الإسماعيليين والإسماعيلية) وأبحاثه حول تاريخ اهتمام الإنجليز بالعلوم العربية، والغرب في التاريخ الذي ترجمه الدكتوران نبيه فارس ومحمد يوسف. (انظر المستشرقون/ ج2. ص561.

(3) ماسينيون (1883/ 1962) .MASSIGNON L مستشرق فرنسي مشهور طاف العديد من البلدان العربية ودرّس في جامعاتها ونال عضوية مجامع علمية عربية كثيرة، تولى مناصب علمية كثيرة وتولى تحرير عدد من المجلات العلمية منها مجلة العالم الإسلامي، تخصص في الحلاج ويعتبر رائد الدراسات الاستشراقية في التصوف، أصدر عنه أتباعه ومريدوه كتاباً بعنوان: (منوعات ماسينيون) وصدر عنه في القاهرة كتاب آخر بعنوان: (ذكر ماسينيون). (انظر/ المستشرقون/ ج1 ص288.

(4) كايتاني (1286/ 1345هـ، (1869/ 1926م) LEONE CAETANI هو الأمير ليونه كايتاني المستشرق المؤرخ الإيطالي، رحل إلى الشرق كثيراً وجمع مكتبة عربية عظيمة/ أحسن سبع لغات منها العربية/ يعتبر من أشهر المستشرقين الإيطاليين، حيث ترجع شهرته إلى كتابه الشهير (حوليات الإسلام)، ترجم لعدد كبير من علماء الأندلس وأدبائها، وجمع هذه التراجم المستشرق الإسباني ريبيرا، حقق من المخطوطات كتاب: (تراجم الأمم لمسكويه). - انظر الأعلام/ ج2. ص118.

(5) رينهات بيترآن دوزي RINHART PIETER ANN DOZY مستشرق هولندي من أصل فرنسي، ولد وتوفي بليدن، ودرس في جامعتها قرابة ثلاثين سنة اهتم بلغات كثيرة. وتخصص في اللغة العربية، ونال عضوية مجامع عربية كثيرة من أشهر ما خلّف: (1) معجمه الذي سمي باسمه (SUPPLEMENT AUX DICTIONNAIRES ARABES) (2) تاريخ المسلمين في أسبانيا (3) =

3 ـ شهدت هذه المرحلة أيضاً دخول الصهيونية طرفاً في الاستفادة من حركة الاستشراق وتسخيرها لخدمة القضايا الصهيونية[1].

الاستشراق الدوافع والأهداف القديمة المتجددة

سؤال يتردد دائماً في أذهان الباحثين والمفكرين ممن تناولوا علاقة الشرق بالغرب وهو: ما الهدف من اهتمام الغربيين بالشرق؟ الآلاف من المستشرقين الباحثين في مختلف نواحي الحضارة العربية، عشرات اللغات المستخدمة في دراساتهم، عشرات الدول التي تخصص جزءاً مهماً من ميزانياتها لدعم مثل هذه الدراسات، المئات من المؤسسات والجامعات التي تفتح أبوابها لاحتضان ورعاية هذه الدراسات، كل ذلك يجري لدراسة حضارة غريبة عنهم، ومن هنا يزداد السؤال تشعباً، هل كل الأمم اهتمت بحضارات بعضها بنفس القدر الذي اهتم به الأوربيون بالحضارة العربية؟ أيكون اهتمام الأوربيين بالحضارة العربية في إطار الاستفادة العلمية كما استفاد العرب من حضارات من سبقهم؟ كل هذه الافتراضات قائمة في ميدان البحث العلمي، والإجابة عنها قد تكون ميسرة الآن، لأن حركة الاستشراق تجاوزت عشرة قرون، ونتاجها الفكري طوال هذه الفترة قد يكون كافياً لبناء حكم حول طبيعة وأهداف هذه الحركة، ولذلك خاض الباحثون كثيراً في تحديد هذه الأهداف، ولكنهم ظلوا مشدودين إلى مؤثرات نفسية جعلت محاولة تحديد أهداف الاستشراق أمراً جدلياً قائماً على تصورات ذاتية، فمن وقع تحت

= الألفاظ الأسبانية والبرتغالية المنحدرة من أصول عربية. إلى غير ذلك من الآثار العلمية الشهيرة. (الأعلام/ ج3/ ص68).

(1) انظر في كل ما تقدم (ظاهرة انتشار الإسلام وموقف المستشرقين منها/ محمد فتح الله الزيادي/ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان/ طرابلس.

سيطرة التأثيرات الدينية والعرقية والتاريخية لم ير للاستشراق هدفاً غير الحقد الديني والكراهية العنصرية والنزعة الاستعمارية، ومن وقع تحت تأثير التقدم التقني والمادي ولم يتمكن منه الشعور الديني أو القومي لم ير للاستشراق هدفاً غير العلمية والموضوعية والمنهجية، ولسنا نعدم أمثلة لهؤلاء أو أولئك، ولكن المقام لا يستدعي الإفاضة والتوسع في ذكر الأسماء.

ومن خلال ما تقدم أستطيع القول واثقاً أن حركة الاستشراق ذات أهداف متعددة ذكرها الباحثون في كتب ومقالات متعددة ويمكن إجمالها في هدفين رئيسين هما:

(هدف بنائي/ وهدف هدمي)

الأول:

يتمثل في إقبال المستشرقين على التراث الإسلامي جمعاً ودراسة وتحقيقاً ونشراً وترجمة بقصد الاستفادة العلمية من علوم ومعارف الأمة العربية التي وصلت أعلى سلم التقدم العلمي عند قيام حركة الاستشراق، وما أشرت إليه من تحرك البعثات العلمية إلى الأندلس كان بداية لتلك الحركة التي كانت الأساس لقيام النهضة الأوروبية الحديثة، ولم تكن هذه الاستفادة في جوانب مادية فقط، وإنما شملت أيضاً جوانب عقدية تمثلت في محاولة التعرف الدقيق على العقيدة التي كانت سبباً وراء قيام هذه الحضارة، ولذلك تخصص عدد كبير من الأوروبيين في دراسة القرآن من جميع جوانبه، وفي السنة النبوية والفقه والتاريخ الإسلامي وغيرها من المجالات، ولكن استفادتهم وقفت عند الحد المعرفي ولم تتجاوزه إلى الجانب العلمي التطبيقي.

الثاني:

وهو الذي عبرت عنه بالهدف الهدمي، أي الذي يراد به هدم أواصر

الترابط بين إنسان هذه الحضارة وبين عقيدته، وذلك من أجل ألا تتجدد هذه الحضارة التي أريد لها الاندثار، ليخلو المجال لحضارة الغرب المادية، وتحقيقاً لهذا تتابعت الدراسات غير العلمية التي قدمت التراث الإسلامي في شكل مشوه اعتمد على الحذف والتغيير وسوء الاستنتاج، وتفسير الوقائع على غير حقيقتها وحتى على الكذب والتزوير المتعمد أحياناً.

وصاحب ذلك هدم من نوع آخر تمثل في مساعدة الدول الاستعمارية على تدمير العالم الإسلامي سواء كان ذلك بالتمهيد لحركة الاستدمار العالمي أو تجذيرها وتوطينها، وتعترف الدوائر الغربية بدور المستشرقين الإيجابي في المساعدة على احتلال العالم الإسلامي، أو حتى دول العالم الثالث عموماً، ومما له علاقة بجانب الهدم أيضاً ما قام به المستشرقون من خدمات كبيرة ساهمت في تنشيط العمل التنصيري والرفع من مستوى أدائه، فالاستشراق كان ولا يزال الهيئة الاستشارية لحركة التنصير، منه تستمد معارفها وعلومها، وبه تستعين على تقويم أعمالها وتوجيه برامجها وخططها.

وإذا كانت هذه هي الأهداف الرئيسة لحركة الاستشراق، فما هي يا ترى المنشطات أو محركات هذه الحركة؟ لقد أجاب كثير من الباحثين عن هذا السؤال، ويمكن من خلال تتبع لدراسات متعددة أن نجمل الدوافع في الآتي:

(1) الدافع الديني:

يتمثل هذا الدافع في مجموعة عوامل ساهمت في ظهور حركة الاستشراق وفي تطورها، وهذه العوامل هي:

أ - أن جميع الباحثين يتفقون على أن بداية الاستشراق كانت من الكنيسة التي لعبت دوراً رئيسياً في توجيه الأنظار والاهتمام بعامل التفوق الشرقي على الأوروبيين، فعن طريق تقويم الفشل الذريع للحروب

الصليبية تم التحول بالكنيسة إلى الغزو الفكري الذي كان المستشرقون رواده والكنيسة مؤسسته.

ب ـ أن الرواد لحركة الاستشراق كانوا رهباناً وقساوسة ولم تكن أعمالهم العلمية أبداً بمعزل عن دورهم الكنسي، ومن هؤلاء مثلاً: سلفستر الثاني الذي توفي سنة 1003م، والذي وصل إلى التربع على عرش البابوية، وبطرس المحترم الذي توفي سنة 1156م، والذي تولى رئاسة مجموعة أديرة منها دير (كلوني) الشهير الذي شهد اختفاء أول ترجمة لاتينية لمعاني القرآن الكريم، وبسكوال[1] المتوفى 1300 الذي أوفد من قبل البابا في سفارات إلى العالم الإسلامي، ومن خلال هذه السفارات جاءت دراساته وأبحاثه، ويوحنا الأشقوبي[2] المتوفى سنة 1456م، وأدوارد بوكوك[3] المتوفى سنة 1691 الذي شغل منصب قسيس الطائفة الإنجليزية في حلب.

---

(1) بسكوال: (PETRUS PASCUAL) قسيس إسباني ولد في بلنسية سنة 1227، تولى عدداً من المناصب الكنسية حتى أسره المسلمون في غرناطة وقضى بقية حياته في السجن إلى أن توفي سنة 1300، خلّف عدداً من الأعمال أهمها: في الفرقة المحمدية/ ضد الجبرية المسلمين. انظر د. عبد الرحمن بدوي (موسوعة المستشرقين). ص67.

(2) يوحنا الأشقوبي: JUAN ALFONSI DE SEGOBI مستشرق إسباني ذو اتجاهات لاهوتية، كان له دور في مجمع بازل الكنسي، سمي كردينالاً سنة 1440 ثم اعتزل بعد ذلك، وفي عزلته اقتنع بأنه لا يمكن التغلب على المسلمين عسكرياً، ولذلك فكر في مهاجمة الإسلام فكرياً، حاول صحبة أحد العرب أن يترجم القرآن الكريم إلى اللاتينية، ولكن هذه الترجمة ضاعت مثلما ضاعت بعض آثاره الأخرى التي يأتي في مقدمتها كتابه (طعن المسلمين بسيف الروح). للمزيد/ انظر (د. عبد الرحمن بدوي/ موسوعة المستشرقين). ص26.

(3) إدوارد بوكوك .POCOFKE E قسيس إنجليزي ولد سنة 1691 وعمل قسيساً للطائفة الإنجليزية بحلب وبها أتقن العربية، وانتقل منها إلى التدريس بجامعة أكسفورد، اشتغل ببعض الأعمال المتعلقة بالتنصير، واهتم بجمع وتحقيق المخطوطات، ومن ضمن ما حققه لامية العجم للطغرائي، ومن ضمن ما اشتهر به عمله الكبير (لمع من أخبار العرب). انظر: د. عبد الرحمن بدوي (موسوعة المستشرقين). ص90/ 92.

ج ـ المؤسسات الثقافية الاستشراقية كانت في معظمها مؤسسات كنسية ومن ذلك مثلاً:

1 ـ معهد تعليم اللغات الشرقية بفرنسا أنشأه البابا هونوريوس الرابع سنة 1285.

2 ـ السوربون بدأت بهبة من الأب روبردي سوربون كاهن القديس لويس، ثم جدد الكردينال ريشيليو بناءها سنة 1626م.

3 ـ مراكز اللغات الشرقية في روما نشأت بتكليف من مجمع نشر الإيمان الرهبنات.

4 ـ إن معظم نتاج المستشرقين تركز حول أساسيات العقيدة الإسلامية، فالقرآن والرسول ﷺ والسنة والفقه الإسلامي مواضيع أخذت الكثير من وقت واهتمام الدوائر الاستشراقية، وكان تناولهم لها قديماً وحديثاً بصورة تعتمد الشك والافتراضات الخاطئة والنتائج المسبقة، ومن هنا يبرز بوضوح سيطرة الدافع الديني على أبحاث الاستشراق ودراساته وليس هذا من قبيل التحامل على المستشرقين وإنما أخذت هذه الحقيقة من أقوال زعماء المستشرقين، ومن ذلك مثلاً ما يقوله برنارد لويس: (لا تزال آثار التعصب الديني الغربي ظاهرة في مؤلفات عدد من العلماء المعاصرين، ومستترة في الغالب وراء الحواشي المرصوصة في الأبحاث العلمية[1]. ويقول: نورمان دانييل[2]: (على الرغم من

---

(1) د. محمود زقزوق/ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري/ كتاب الأمة (5) ط1. ص73.

(2) نورمان دانييل: (DANIEL NORMAN) مستشرق إنجليزي ولد سنة 1919 تخرج في جامعة أدنبرة وعمل في عدد من البلاد العربية، وكان آخر أعماله مدير المجلس الثقافي البريطاني في القاهرة، له عدد من الأعمال تهتم في معظمها بالبحث عن العلاقة بين الإسلام والغرب، يأتي في مقدمتها: الإسلام والغرب/ الإسلام، أوروبا والإمبراطورية، العرب وأوروبا القرون الوسطى حصر اهتمامه بتحسين صورة الإسلام في أوروبا، وبتحسين العلاقة الإسلامية المسيحية. انظر: (الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا)/ ميشال جحا، ص58.

المحاولات الجديدة المخلصة التي بذلها بعض الباحثين في العصور الحديثة للتحرر من المواقف التقليدية للكتاب النصارى من الإسلام فإنهم لم يتمكنوا أن يتجردوا منها تجرداً تاماً)[1].

هـ - الارتباط الواضح والمستمر بين الهيئات الاستشراقية والإرساليات التنصيرية التي استفادت كثيراً من الاستشراق الذي يعد الهيئة الاستشارية للتنصير، ولا نعدم أمثلة للمستشرقين الذين عملوا مع الدوائر التنصيرية، وكانوا خير عون لها في تنشيط حركتها في العالم غير المسيحي عامة وفي العالم الإسلامي خاصة، ومن هؤلاء مثلاً جيوم[2] وكتابه الإسلام، وسميث[3] وكتابه (الإسلام في التاريخ الحديث)، وأندرسون[4] وكتابه (تاريخ الأديان)، ولامانس[5] ودراساته: (الحكام الثلاثة: أبو بكر وعمر وأبو عبيدة) و(محمد)

---

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) الفرد جيوم ALFRED GUILLAUME مستشرق إنجليزي مشهور تقلد عدداً من المناصب العلمية وعمل في الجيش البريطاني، نال شرف عضوية بعض المجامع العلمية العربية، خلّف بعض الأعمال المهمة التي نذكر منها: (تأثير اليهودية على الإسلام) (الإسلام) (حياة محمد) الخ... انظر: ميشال جحا (الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا/ ص48.

(3) روبرتسون سميث ROBERSON SMITH مستشرق اسكتلندي ولد سنة 1846، ترأس كرسي اللغة العربية في جامعة كمبريدج، رحل كثيراً إلى الشرق حتى وصل إلى الطائف، رأس الفريق الذي وضع الموسوعة البريطانية، خلّف عدداً من الأعمال منها: التاريخ العربي قبل الإسلام. انظر: (ميشال جحا/ الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا. ص39.

(4) أندرسون ANDERSON. J. N. D مستشرق إنجليزي خلّف عدداً من الأعمال منها: الشرع والفقه الإسلامي/ إبطال الزواج على المذهب الحنفي/ جريمة القتل في الإسلام/ للمزيد انظر: العقيقي (المستشرقون) ج2. ص564.

(5) هنري لامانس HENRI LAMMENS مستشرق وراهب من أصل بلجيكي معروف بعداوته الشديدة للإسلام، قال عنه الدكتور بدوي إنه النموذج السيىء جداً للباحثين في الإسلام من بين المستشرقين، عاش فترة طويلة في بيروت معلماً في الكلية اليسوعية ومديراً لمجلتي المشرق والبشير، ترك عدداً كبيراً من الأعمال تدور معظمها حول السيرة النبوية والخلافة الأموية. للمزيد انظر: (د. عبد الرحمن بدوي/ موسوعة المستشرقين/ ص348.

و(تاريخ السيرة) و(المساجد والمشاعر في العصر الجاهلي)، وزيمونين[1] وكتابه (أجواء فلسطين وسوريا) وغير ذلك من المؤلفات التي لا تحصى، والتي كانت خير زاد للمنصرين في استعمالها وإشاعتها في الأوساط الثقافية في العالم الإسلامي وغيره[2].

الدافع الاستعماري:

الحديث عن الدافع الاستعماري وراء دراسات المستشرقين قد لا يرضي بعض مفكرينا وباحثينا ممن قويت صلاتهم بهم، ذلك لأنهم يرون في مثل هذه الآراء نوعاً من التحامل الديني الذي لا يقوم على أسس علمية، والحقيقة أنني حين أذكر هذا الدافع أستند إلى الكثير من الوقائع التاريخية التي تفوق الحصر، واستشعر عند ذكري لها وجهة نظر هؤلاء الباحثين، ولذلك فإني أذكرها بعناية وحرص أساسه الاعتماد على الدليل والبرهان المنطقي العلمي.

وأحب أن أأكد أن الاستشراق في بدايته لم تربطه بالنظرية الاستعمارية أي روابط وإنما كان محكوماً فقط بالنوازع الدينية والعلمية، فالكنيسة ومؤسساتها المختلفة هي الوعاء للاستشراق في هذه المرحلة، منها يتحرك وبإمكاناتها يعمل، وحين اجتاح الفكر الاستعماري أوروبا انطلاقاً من بعض النظريات العرقية التي قادها رينان[3] وأضرابه، وتطلعت الدول الأوروبية إلى

---

(1) الأب زيمونين Zumoffen, p. g راهب من أصل سويسري، انخرط في سلك الرهبانية سنة 1871 واشتغل بالتدريس لفترة طويلة، خلف العديد من الأعمال يتعلق معظمها بالقضايا الجيولوجية ذات الصلة بالبلاد العربية، توفي سنة 1928م. انظر: العقيقي (المستشرقون/ ج3. ص1065).

(2) نذير حمدان/ في الغزو الفكري/ مكتبة الصديق. الطائف ص148.

(3) مستشرق فرنسي عاش في الفترة (1812/ 1892) بلبنان وتضلع في العلوم الشرقية، ساهم بشكل فعال في الدراسات الأنتربولوجية التي أدت إلى ظهور النظريات العرقية التي استفاد منها الاستعمار الغربي كثيراً. للمزيد: انظر (المستشرقون/ العقيقي/ ج1 ص202.

استعمار العالم الشرقي احتاج هؤلاء إلى الكثير من المعلومات التي تساعدهم في تحقيق تطلعاتهم الاستعمارية وقد وجدوا في المستشرقين قوالب جاهزة ذات علاقة قوية بالشرق، وعلى دراية كافية بالكثير من المعلومات التي تمهد لحركة الاستعمار، ومن هنا تم التلاحم بين الاستشراق والاستعمار، ودخل المستشرقون في مرحلة جديدة هي المرحلة الاستعمارية.

لقد تم التعاون والارتباط المشار إليه بأشكال وصور متعددة سنعرض فقط لبعضها وهي:

1 - ساهم تنقل المستشرقين وترحالهم في بلدان العالم الشرقي، وما نتج عن هذه الرحلات من مؤلفات في إعطاء صورة واضحة لصناع القرار الغربي في اختيار الأمكنة الملائمة لتوجيه جيوشهم، وفي توزيع رقعة العالم الشرقي بينهم، وربما لا يعرف الكثيرون أن نابليون تأثر في وضع خطته بكتاب (الكونت دي فولني)[1]: (رحلة في مصر وسوريا) الذي ظهر في مجلدين عام 1787م، وقد تعرض فولني في الجزء الثاني من كتابه للإسلام ولكن كتاباته عنه من حيث إنه دين، ومن حيث إنه نسق من النظم السياسية كانت تتسم بالتحامل، فأدى به هذا في نهاية الأمر إلى اعتبار الشرق الأدنى ليس أكثر من مكان يمكن لفرنسا أن تحقق فيه مطامعها الاستعمارية[2]. ونفس المعنى هذا ما أكده إدوارد سعيد حين قال: (ولا شك أن نظريات كرومر حول الشرقي - وهي نظريات

(1) دي فولني DE VOLNEY: مستشرق فرنسي رحل إلى مصر وسوريا سنة 1782 ودون آراءه في كتاب لم يلبث أن نال شهرة واسعة عد بها أحد كتاب الرحلات المشهورين، أهدى منه نسخة إلى قيصرة روسيا الثانية كاترين وأهدى نخسة أخرى إلى نابليون الذي تأثر به في حملته على مصر. للمزيد انظر د. طلال المختار (آثار حملة بونابرت على مصر) الجامعة اللبنانية. ص24.

(2) د. شكري النجار (لِمَ الاهتمام بالاستشراق) مجلة الفكر العربي 31 معهد الإنماء العربي/ بيروت.

اكتسبت من سجل المحفوظات الاستشراقي التقليدي ـ وجدت تسويغاً وافراً حين قام كرومر[1] بحكم الملايين من الشرقيين في الواقع الفعلي، ولم يكن هذا بأقل صدقاً، فيما يتعلق بالتجربة الفرنسية في روسيا وشمال أفريقيا وأمكنة أُخرى، من المستعمرات الفرنسية على قلتها، ولكن التقاطع بين مذهب الاستشراق الكامن وبين تجربة الاستشراق الظاهر لم يبلغ في أي وقت آخر ما بلغ من الاحتدامية عندما كانت بريطانيا وفرنسا ـ نتيجة للحرب العالمية الأولى/ تقومان بمسح جغرافي لتركيبة الآسيوية من أجل تقطيعها) ثم يستمر إلى أن يقول: (لقد كان ثمة لمحات سابقة لدوره (المستشرق) الحاسم كعميل سري داخل الشرق حين أرسل الباحث البريطاني إدوارد هنري بالمر إلى سيناء عام 1882م، ليقدر المشاعر ضد بريطانيا وإمكانية تجنيدها لحساب ثورة عرابي، ولقد قضى بالمر[2] أثناء ذلك، ولكنه لم يكن إلا الأقل نجاحاً بين الذين قدموا خدمات مشابهة للإمبراطورية، ولم يكن عبثاً أن مستشرقاً آخر هو دي. جي. هو غارث مؤلف المسرد المشهور لاستكشاف شبه الجزيرة العربية (1904) عين رئيساً للمكتب العربي في القاهرة خلال الحرب العالمية الأولى، كما لم تكن مصادفة أن رجالاً

---

(1) اللورد كرومر: Cromer مستشرق إنجليزي اشتغل بالجوانب السياسية حيث عين مندوباً سامياً في مصر، وكان له تأثير كبير على الحياة السياسية فيها، من أهم أعماله: تقرير كرومر الشهير (مصر الحديثة) الخ. . . انظر: العقيقي (المستشرقون) ج2، ص499.

(2) إدوارد هنري بالمر palmer. E. H مستشرق بريطاني مشهور ولد سنة 1840 أتقن العديد من اللغات، اهتم بالدراسات الشرقية ثم رحل إلى الشرق وعاش في البادية العربية/ استعمله الجيش البريطاني في أغراض تجسسية وتخريبية نظراً لإتقانه العربية ومعرفته بقبائل العرب، سمى بالشيخ عبد الله أثناء رحيله إلى الجزيرة العربية التي قتل فيها، رثاه الشعراء بخمس عشرة لغة من بينها العربية، خلف العديد من الأعمال يأتي في طليعتها: التصوف الشرقي/ ترجمة القرآن الكريم/ سيرة هارون الرشيد/ رحلة في شبه جزيرة سيناء/ فهرس المخطوطات العربية. الخ. . . انظر: العقيقي (المستشرقون) ج2 ص482.

ونساء مثل جرترودبل[1] وتي، أي لورنس[2]، وسانت فيلي وجميعهم خبراء شرقيون أرسلوا إلى الشرق كعملاء للإمبراطورية[3].

2 ـ ومما له صلة بإيضاح الدافع الاستعماري لدى المستشرقين ما قام به بعضهم من خدمات مباشرة للحركة الاستعمارية؛ فقد كلف الكثير منهم بمهام محددة، نذكر منها على سبيل المثال ما قام به بعض المستشرقين من دارسات تحت رعاية شركة الهند الشرقية، التي لا يخفى على أحد دورها الاستعماري في شبه القارة الهندية، وكذلك ما قام به الكثيرون في بداية حركة الاستشراق.

ولزيادة الإيضاح نذكر بالاسم مثلاً المستشرق (فيلبي)[4] الذي ترأس بعثات بريطانية إلى الجزيرة العربية والأردن، وكانت نتيجة تجواله تزويد أجهزة المخابرات البريطانية بخرائط ومعلومات متنوعة وهامة.

---

(1) الآنسة: جرترود بل Bell, Miss Gertrude مستشرقة إنجليزية ولدت سنة 1868، طافت بلداناً عربية عديدة، عملت في المجال السياسي حيث عينت مترجمة في السفارة البريطانية في مصر وفي العراق التي كان لها تأثير كبير فيها حيث سميت ملكة العراق غير المتوجة، أتقنت العديد من اللغات وخلفت العديد من الأعمال يتعلق معظمها بوصف البلدان التي عملت فيها أو زارتها. انظر: نذير حمدان (مستشرقون) مكتبة الصديق/ ص48.

(2) لورنس LAWRENCE, T. E شخصية استشراقية شهيرة ارتبط اسمه بالعرب حتى سمي بلورانس العرب (LAWRENCE OF ARABIA) ولد سنة 1888 ولعب دوراً بارزاً في تصويره البيئة العربية وفي تقرير البيئة السياسية المتعلقة بالعالم العربي، عمل في الجيش الإنجليزي حتى وصل إلى رتبة متقدمة فيه، خلف العديد من الأعمال منها: أعمدة الحكمة السبعة ـ القلاع الصليبية انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا) ص42.

(3) إدوارد سعيد ـ الاستشراق.

(4) فيلبي PHILBY H. J. B مستشرق إنجليزي ولد سنة 1885 ترأس البعثة البريطانية إلى الأردن، عمل مستشاراً في عدد من الوزارات العربية. خلف عدداً من الأعمال من أهمها: قلب الجزيرة العربية ـ أسس الإسلام ـ جزيرة العرب في عهد الوهابيين، انظر: نذير حمدان (مستشرقون) مكتبة الصديق. ص43.

ونذكر أيضاً كراوس[1] التشيكي، و(هرجرونيه)[2] الهولندي و(ماسينيون) الفرنسي الذي كان يشغل منصب مستشار المستعمرات الفرنسية، والذي خلف ما يقرب من 650 مصنفاً الخ. ذلك من الأسماء الكثيرة التي تتحدث عنها كتب التراجم والتي ساهمت بدور واضح وفعال في إذكاء حركة الاستعمار الغربي[3].

ويحضرني هنا اعتراف أحدهم صراحة بخدمة المصالح الاستعمارية وهو المستشرق الإسباني بيدور مارتينت مونتافيت[4]، الذي يقول في حوار أجري معه: (ظاهرة تاريخية معروفة، وهي أن معظم المستشرقين الغربيين كان مرتبطاً بشكل ما مع النفوذ الاستعماري الغربي في المنطقة وعلينا أن نعترف بهذا فنحن نتكلم عن التاريخ وليس عن أشياء خيالية أو بعيدة عن الحقيقة[5].

ومن ضمن ما يؤكد أيضاً خدمة المستشرقين للمصالح الاستعمارية أن

---

(1) بول كراوس PAUL ELIEZER KRAUS ولد سنة 1904 في براغ من أسرة يهودية اشتغل بالكثير من الأبحاث والدراسات الفلسفية وكان له نشاطات مشبوهة أدت إلى انتحاره في شقته في القاهرة حيث كان يعمل هناك في الجامعة المصرية. انظر: د. بدوي (موسوعة المستشرقين) ص. 325.

(2) سنوك هرجرونيه CHRISTIAAN SNOUCK HURGRONJE مستشرق هولندي له نشاطات سياسية مشبوهة رحل من أجلها إلى مكة وأقام فيها إلى أن طرد منها، وعمل في خدمة إدارة المستعمرات الهولندية. للمزيد انظر: د. بدوي (موسوعة المستشرقين) ص245.

(3) نذير حمدان (مستشرقون جامعيون سياسيون مجمعيون) ص25 وما بعدها.

(4) بيدرو مارتينث مونتافيث MARTINEZ MONTAVEZ. مستشرق إسباني ولد سنة 1933، وتخرج في جامعة مدريد سنة 1956 أعد رسالة الدكتوراه بالقاهرة عن المجاعة في مصر أيام المماليك وتبدل الأسعار، وعمل مديراً للمركز الثقافي الإسباني في القاهرة من 1958/ 1962) خلف الكثير من الأعمال العلمية نذكر منها: أ ـ أمراء الأندلس وخلفاؤها ب ـ التيارات الأدبية على المسرح المصري ج ـ شخصية المنصور في نصوص المؤلفين النصارى، ترجم الكثير من الأعمال الأدبية إلى الإسبانية لنجيب محفوظ ويوسف إدريس وغيرهم. انظر: نجيب العقيقي (المستشرقون) ج2، ص616.

(5) مجلة الموقف الأدبي عدد 22س 1981م.

الحكومة الإيطالية حين قررت غزو ليبيا لجأت إلى المستشرقين، وقد ورد ذلك في قول الكاتب الفرنسي ألبير دوزا في كتابه (التوسع الإيطالي) منشور الجنرال كانيفا أعد وطبع باللغة العربية في روما، هذا المنشور الذي وزع على الليبيين يوم 5 أكتوبر 1911م اختار المستشرقون عباراته بدقة عالية مراعين كل الظروف والأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية، ومما جاء فيه: (بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على كافة المرسلين صلى الله وسلم عليهم أجمعين: فيا سكان طرابلس وبرقة اذكروا أن الله قال في كتابه العزيز (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين)، ثم بعد الاستشهاد خمس مرات بالآيات القرآنية خلص المنشور إلى القول التالي: إرادة الله ومشيئته سبحانه قضتا أن تحتل إيطاليا هذه البلاد، لأنه لا يجري في ملكه إلا ما يريد فهو مالك الملك وهو على كل شيء قدير، فمن أراد أن يظهر في الكون غير ما أظهره مالك الملك رب العالمين المنفرد بتصرفاته بملكه، الذي لا شريك له فيه، فقد جمع الجهل بأنواعه وكان من الممترين، وبناء عليه يلزم على كل مؤمن أن يرضى ويسلم بما تعلقت به الإرادة الربانية وأبرزته القدرة الإلهية، فالملك له سبحانه وتعالى يؤتيه من يشاء[1].

3 ـ ومما له صلة بما تقدم هو ذلك النوع من المستشرقين الذين عملوا ضباطاً في الجيوش الأوروبية، فهؤلاء جمعوا إلى جانب عملهم الأكاديمي عملاً استعمارياً هو الذي من خلاله نؤكد على وجود الدافع الاستعماري وراء حركة الاستشراق، ومن هؤلاء السير جون مالكوم[2]

---

(1) محمد القمودي (سموم الاستشراق) مجلة العربي العدد 273 السنة1981م.

(2) السير جون مالكوم SIR JOHN MALCOLM مستشرق بريطاني يحمل رتبة مقدم في الجيش الإنجليزي، خلف كتاباً واحداً هو: تاريخ فارس في جزءين. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج2، ص477.

برتبة مقدم، وفيلوت[1] وهو برتبة عقيد وهما من الإنجليز، ونذكر أيضاً زامبور[2] النمساوي برتبة مقدم، والكونت دي كاستري[3] الفرنسي وهو برتبة مقدم، والضابط المستشرق المشهور ليفي بروفنسال[4] [5].

4 ـ وفي إطار تأكيد الدافع الاستعماري أذكر ذلك النوع من الدراسات الاستشراقية التي ركزت على ما يسمى بالفرق الإسلامية والتي شغلت حيزاً كبيراً من نشاط المستشرقين، ولم يكن لها بالمقابل أية دراسة تستهدف البحث في الإسلام الموحد الذي جسده عصر الرسول ﷺ، ويضاف إلى ذلك دراسات أخرى استهدفت التركيز على إثارة النعرات الطائفية والحزبية والمذهبية ومحاولة تجذيرها، ولا شك في أن هذه الدراسات كانت عاملاً مهماً ساعد الاستعمار الغربي في استخدام سياسة (فرق تسد) وبالتالي إحكام قبضته على مناطق العالم الشرقي.

---

(1) فيلوت PHILLOTT. D. C مستشرق إنجليزي نال رتبة كبيرة في الجيش الإنجليزي وخلف عدداً كبيراً من الأعمال العلمية يأتي في مقدمتها: السحر عند الفرس والمصريين والعرب/ الشيعة/ نفحات اليمن الخ.

(2) زامبور Zambaur. E. Von مستشرق ضابط اهتم بالتاريخ الإسلامي توفي سنة 1949، خلف عدداً من الأعمال نذكر منها: الأنساب والتأريخ الإسلامي الذي ترجمته جامعة الدول العربية وطبع بالقاهرة/ دراسات أخرى عن النقود.

(3) الكونت دي كاستري Castries. cte. H مستشرق عمل ضابطاً في الجيش الفرنسي واهتم بمنطقة المغرب، ولد سنة 1850 وتوفي سنة 1927، خلف بعض الأعمال حول المغرب منها: مصادر غير منشورة عن تاريخ المغرب/ سادة المغرب السبعة/ تنصر ثلاثة أمراء من المغرب.

(4) ليفي بروفنسال LEVI PROVENCAL. مستشرق فرنسي كبير، نال شهرة واسعة في عالم الاستشراق عمل في الجيش الفرنسي واشترك في الحرب وجرح في موقعة الدردنيل، تقلب في مناصب سياسية وعلمية وعسكرية عديدة وخلف عدداً كبيراً من الأعمال يصعب ذكرها في هذه الأسطر القليلة ولكننا نكتفي بذكر عدد منها وهي: التقويم التاريخي لمطبوعات فاس/ الدين وإكرام الأولياء والجمعيات الدينية في شمال المغرب/ تاريخ إسبانيا الإسلامية في القرن الحادي عشر. انظر في كل ما تقدم: العقيقي (المستشرقون).

(5) نجيب العقيقي (المستشرقون)/ دار المعارف ط3/ 1964م.

3 ـ الدافع الاقتصادي:

تشير الكثير من المصادر أن المستشرقين لهم مساهمات واضحة في مساعدة العالم الغربي على رسم سياسة اقتصادية تستهدف استنزاف ثروات الشعوب الشرقية، واستمرارية اعتمادها على ما تنتجه المصانع الغربية، فالدراسات الاستشراقية عملت على كشف العقلية الشرقية، من جميع جوانبها؛ الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والنفسية، وأبانت عن كل ما يحتاج إليه الشرقي وما يفضله، وكان ذلك سبباً في إغراق الأسواق الشرقية بالمنتجات الغربية المصنعة خصيصاً لها، وهذا أدى إلى الاعتماد دائماً على المستورد الغربي دون التفكير في استغلال الموارد والتصنيع المحلي، وهكذا تستمر السيطرة الاقتصادية الغربية على شعوب العالم الشرقي، ويستمر استنزاف خيراته وفق دراسات متجددة يقوم بها مستشرقون في مختلف دول العالم الغربي، يقول إدوارد سعيد في معرض حديثه عن السيطرة الاستشراقية على الشرق: (. . . غير أن هذا كله في اعتقادي ضئيل بالمقارنة مع العامل الثاني الذي يسهم في انتصار الاستشراق: وهو حقيقة طغيان الاستهلاكية في الشرق، فالعالم العربي أو الإسلامي عامة عالق في صنارة نظام السوق الغربي، وما من أحد يحتاج إلى التذكير بأن النفظ، المورد الأعظم للمنطقة قد امتص امتصاصاً كاملاً ضمن اقتصاد الولايات المتحدة)[1].

4 ـ الدافع السياسي

للاستشراق أيضاً دوافعه السياسية التي تتمثل في أولئك المستشرقين العاملين في مختلف السفارات والهيئات الدبلوماسية الغربية ذات العلاقة بالعالم الشرقي، وهؤلاء، بطبيعة الحال، يتكلمون اللغات الشرقية ويعرفون

---

(1) إدوارد سعيد (الاستشراق) ص321.

لهجاتها، ولهم دراية بالتركيبة السكانية للمنطقة، فهم يمارسون إلى جانب كونهم مستشرقين دوراً سياسياً يتمثل في ربط سياسات العالم الغربي بدول الشرق، وكمثال على هؤلاء نذكر المستشرقين جون بادو[1] الذي عمل سفيزاً لأمريكا في القاهرة، وبرتشرد[2] الأنجليزي الذي عمل قنصلاً في تونس، والفرنسي بونيون[3] الذي عمل قنصلاً في حلب، والإسباني جونثالث[4] الذي عمل قنصلاً في الجزائر، والهولندي دينجماس[5] الذي عمل سفيراً في الباكستان والإيطالي فيتو[6] الذي عمل قنصلاً في بيروت[7]. إلى غير ذلك من الأسماء الكثيرة التي لا تحصى في هذا الميدان.

5 ـ الدافع العلمي:

لا شك في أن هناك طائفة كبيرة من المستشرقين قد عملت في هذا

(1) جون بادو JOHN B. مستشرق أمريكي تولى إلى جانب عمله الأكاديمي أعمالاً دبلوماسية، تولى أيضاً مدير معهد الشرق الأوسط بجامعة كولومبيا، سنة 1946م. ثم عمل أستاذاً بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ثم عميداً لها. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج3 ص980.

(2) برتشرد وود BRECERD. W. مستشرق إنجليزي خلف أعمالاً محدودة جداً منها: الأدلة الجلية في موافقة الشريعة الإسلامية لقواعد الإنسانية والإسلام والإصلاح. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج2. ص782.

(3) بونيون POGNON .H. مستشرق فرنسي ولد سنة 1853 عمل بالتدريس إلى جانب علمه الدبلوماسي، اهتم بالآثار وخلف فيها عدداً من الأعمال العلمية منها: الآثار السامية المكتشفة في الشام. كتابة بختنصر/ نصوص سريانية وآشورية. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج1. ص334.

(4) جونثالث GONYALEY. j. مستشرق إسباني خلف فيما أعلم أثراً واحداً هو: فتح الأندلس. انظر: نذير حمدان (مستشرقون) ص59.

(5) دينجماس DINGEMANS مستشرق هولندي ولد سنة 1907 خلف فيما أعلم عملاً واحداً هو: نشر من إحياء العلوم للغزالي. انظر المصدر السابق ص. 60.

(6) فيتو VITTO. ENRICO مستشرق إيطالي ولد سنة 1844 وتوفي سنة 1904 نشر وترجم بعض الأعمال منها: نيل الأرب وألفيه ابن مالك. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج1/ ص366.

(7) نذير حمدان (مستشرقون) مصدر سابق.

المجال بدافع حب الاستطلاع وجمع المعرفة والاستزادة من العلوم والمعارف التي خلفتها الحضارة العربية إبان ازدهارها، وهذا الجانب توضحه حركات البعثات التي كنت قد أشرت إليها سابقاً، ويوضحه أيضاً اهتمام عدد كبير من المستشرقين / وخاصة الألمان/ بجمع وتحقيق وفهرسة التراث الإسلامي.

ومن هذا الجانب أيضاً تلك الدراسات المتجردة للإسلام والعربية التي خلت من كثير من السلبيات التي صاحبت الدراسات الاستشراقية، وأذكر منها على سبيل المثال دراسات: مارسيل بوازار ولورافيشيا فاغليري[1] وريسكه[2] وإتيان دينيه وليوبولد فاس[3] وروجيه غارودي[4] وغيرهم كثير.

(1) لورافيشيا فاغليري VAGLIERI. L. VECCIA مستشرقة إيطالية مهتمة بالتاريخ الإسلامي وبالقضايا الليبية لها روح منصفة ترتفع إلى أشدها في كتابها (دفاع عن الإسلام) خلفت عدداً غير يسير من الأعمال منها: قواعد العربية/ رحلة حاج عبر ليبيا في القرن السابع عشر/ اشتراك سليمان الباروني في حرب ليبيا. الخ. انظر العقيقي (المستشرقون) ج1، ص404.

(2) ريسكة JOHANN JAKOB REISKE مستشرق ألماني ولد سنة 1716 وتوفي سنة 1774، ولع ولوعاً شديداً بالعربية وتحمل في سبيل تعلمها مشاق كبيرة، اهتم بنشر النصوص ونشر منها: رسالة ابن زيدون إلى ابن عبدوس/ الجزء الأول من تاريخ أبي الفداء/ ترجم إلى الألمانية لامية العجم للطغرائي. انظر: د. عبد الرحمن بدوي (موسوعة المستشرقين). ص205 وما بعدها.

(3) ليوبولد فايس (محمد أسد) WEISS. L. مستشرق نمساوي درس الإسلام بمنهج علمي قاده إلى اعتناقه وكتب في وصفه كتابين مهمين هما: الطريق إلى مكة والطريق إلى المدينة، اهتم بتصحيح أخطاء المستشرقين عن الإسلام في مجلة الثقافة الإسلامية في حيدر آباد التي أنشأها صحبة مستشرق مسلم هو وليم بكتول، خلف عدداً من الأعمال المهمة منها: الإسلام على مفترق الطرق/ أصول الفقه الإسلامي/ مبادىء الدولة والحكومة في الإسلام الخ، انظر: العقيقي (المستشرقون) ج2. ص642.

(4) روجي جان شارل غارودي R. Garaudy مفكر فرنسي ولد سنة 1913 بمدينة مرسيليا، كان مسيحي الديانة شيوعي الفكر، اختير عضواً في الحزب الشيوعي ورئيساً لجميعة الشبان المسيحيين البروتستانت، اعتقل سنة 1940 وسجن بالصحراء الجزائرية، وفي السجن كان أول احتكاكه بالإسلام، وبعد دراسات فلسفية عميقة تجول فيها بين نظريات وأفكار متعددة تنتمي إلى أديان ومذاهب متعددة أشهر إسلامه في سنة 1982 بسويسرا، وكتب حوله كتباً متعددة أهمها (وعود الإسلام)، (الإسلام دين المستقبل)، (لماذا أسلمت؟). للمزيد انظر: محمد الميلي (روجيه جارودي والمشكلة الدينية) دار قتيبة/ ص23 وما بعدها.

وسـائل الاستشـراق

نقصد بوسائل الاستشراق كل ما استخدمه المستشرقون من أدوات وطرق لتوصيل أفكارهم ونظرياتهم سواء أكان ذلك للعالم الغربي أم إلى شعوب العالم الشرقي، ونظراً لتعدد هذه الوسائل فإني أجملها في التالي:

1 ـ العمل الجامعي:

ويشمل هذا النوع من العمل /الذي يكاد يكون السمة الرئيسة للعمل الاستشراقي/ التدريس، وإنشاء كراسي الدراسات الشرقية، والمعاهد المتخصصة في مجال اللغات الشرقية، والإشراف على برامج الدراسات العليا، وتنظيم المحاضرات واللقاءات الفكرية المتنوعة، وتأليف الكتب المنهجية، والمستهدف بهذا النشاط الفكري ليس العربي وحده وإنما يصل ذلك إلى عقول شبابنا ممن دفعنا بهم إلى التعلم في المؤسسات الغربية، والذين كانوا ولا يزالون أكثر الناس تعرضاً لحملات الفكر الاستشراقي المضاد للإسلام، وطلابنا /الذين هم بحاجة إلى المؤسسات العلمية الغربية/ لا يستطيعون مواجهة أساتذهم من المستشرقين فيما يوردونه من تحريفات وأغلاط تاريخية ومنهجية، لأن ذلك يجر عليهم سخطاً تكون نتيجته الحرمان من مواصلة التعليم أحياناً، وقد أخبرني صديق يرأس قسم اللغة العربية بجامعة أكرا أنه درس في إنجلترا على أستاذ يدعى (فيشر)، وحدث أن ألقى هذا المستشرق محاضرة عامة تهجم فيها على الإسلام وعلى الشرق، فرد عليه هذا الطالب بأسلوب مؤدب مصححاً ما وقع فيه أستاذه من أغلاط، وكانت النتيجة أن هجره أستاذه لمدة شهر كامل، ثم رفض الاستمرار في الإشراف عليه وبالتالي توجب عليه، العودة إلى بلده دون إتمام دراسته، وغير ذلك كثير تمتلىء به كتب اهتمت بمثل هذه القضايا[1].

---

(1) انظر على سبيل المثال: الاستشراق والمستشرقون، د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي.

لقد شغلت المحاضرة الجامعية حيزاً مهماً في العمل الاستشراقي، فهي توفر للمستشرق فرصة كبيرة في طرق العديد من الأفكار والانتقال بين مواضيع كثيرة قد لا توفرها فرصة التأليف المنهجي، وإذا كانت هذه المحاضرة عامة وخارج نطاق المنهج فإن فرصة العمل فيها أفضل لكثرة حضورها وتنوع اهتماماتهم، ويمكننا أن نذكر على سبيل المثال محاضرة أحدهم بجامعة لندن التي ضمنها كل اعتراضات العصور الوسطى على محمد ﷺ وعلى الإسلام دون إبداء أي احترام للحاضرين، وقد أعلن في مقدمته أنه يقدم معلومات صحيحة تعالج القضية موضوعياً بغرض الإنصاف والتدقيق، وكانت نتيجة هذه الدراسة في النهاية أن محمداً قد تمثل أفكاراً في التلمود وبعض المصادر المحرفة.

ونظراً لأهمية التدريس الجامعي في نشر الفكر الاستشراقي فقد عمل المستشرقون على الدخول في الجامعات العربية خاصة والشرقية عامة، وشهدت كثير من هذه الجامعات عصراً كان المستشرقون هم رواد التدريس فيها، ونذكر على سبيل المثال: (بلتيه)[1] الذي درس في كلية الحقوق بالجزائر و(هوداس)[2] الذي عين أستاذاً للغة العربية في الجزائر، و(هنري باسه)[3] الذي عين مديراً لمعهد الدراسات العليا في الرباط، وفي الجامعات

(1) بلتيه: PELTIER. FR. مستشرق فرنسي له عدد محدود من الأعمال منها: تراجم من صحيح البخاري مثل: البيوع والسلم والخيار// والبيوع من الموطأ لمالك بن أنس. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج1. ص217.

(2) هوداس HOUDAS. O. مستشرق فرنسي كبير ولد سنة 1840 وتوفي سنة 1916، اهتم بقضايا المغرب الأقصى ثم عني بتاريخ السودان، وخلف في تاريخ هاتين المنطقتين أعمالاً هامة منها: تاريخ المغرب الحديث، نشر وحقق وترجم عدداً من الأعمال منها: تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس لمحمود كاتي، وتاريخ السودان لعبد الرحمن التنبكتي الخ، انظر: د. عبد الرحمن بدوي (موسوعة المستشرقين) ص. 429.

(3) هنري باسه PASSET. H. أحد أفراد عائلة باسه الاستشراقية الشهيرة التي اهتمت بدراسة الإسلام والمسلمين وما يتعلق منها بقضية البربر بصفة خاصة. عين مديراً لمعهد الدراسات العليا في الرباط، وأسس سنة 1921 مجلة الدروس المغربية والبربرية، توفي سنة 1926، من أعماله: تاريخ

المصرية كان الإيطاليون جويدي[1] وسانتلانا[2] ونللينو[3]، والفرنسي كازانوفا[4]، والبلجيكي جريجوار[5]، والألماني شاخت[6] وغيرهم كثير،

آداب قبائل البربر/ التأثيرات الفينيقية لدى البربر/ الخ. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج1/ ص. 227.

(1) إنياتسيو جويدي IGNAZIO GUIDI أحد أبرز أعلام المستشرقين الإيطاليين ولد بروما سنة 1844 ودرس العربية في جامعاتها، زار عدداً من البلدان العربية وعين أستاذاً للأدب العربي في الجامعة المصرية، أتقن اللغة العربية وحاضر بها وتتلمذ عليه عدد من قادة الفكر العربي في مصر، أتقن عدداً من اللغات وألف بها، نشر عدداً من الأعمال منها قسم من تاريخ الطبري، فهرس العديد من المخطوطات في مكتبة فيتوربو إيمانويل ومكتبة أنجليكا أكسندرينا، أشهر كتبه تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام. انظر: ميشال جحا (الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا) ص. 93.

(2) سانتلانا DAVID SANTILLANA من ألمع المستشرقين الإيطاليين ولد سنة ا(1855 وتوفي سنة 1931، اهتم بالفلسفة الإسلامية والقانون، اشترك في اللجنة التي أعدت القوانين التونسية، له أعمال علمية مهمة منها: الموجز في الحقوق الإسلامية للخليل. الحقوق الإسلامية وفقاً للمذهب المالكي وهو من أهم الكتب في موضوعه. انظر: ميشال جحا (الدراسات العربية) ص. 91.

(3) كارلو نللينو CARLO ALFONSO NALLINO من أشهر المستعربين في إيطاليا ولد في تورينو سنة 1872 رحل إلى البلاد العربية كثيراً ودرس في الجامعة المصرية، ومن أبرز تلاميذه فيها الدكتور طه حسين، اختص باللغة العربية والحضارة الإسلامية ومن أشهر مؤلفاته: تاريخ الأدب العربي وتاريخ الفلك عند العرب في القرون الوسطى، نشرت أبحاثه بعد وفاته في ستة مجلدات تتناول العرب لغة وعقيدة وتاريخاً وحضارة. انظر: ميشال جحا (الدراسات العربية) ص94.

(4) كازانوفا CASANOVA. P. مستشرق فرنسي كبير ولد سنة 1926 رحل إلى مصر واهتم بها وانتدبته الجامعة المصرية أستاذاً لفقه اللغة/ له مؤلفات كثيرة منها: محمد. وانتهاء العالم في عقيدة الإسلام الأصلية/ عقيدة الفاطميين السرية في مصر/ آلهة عرب الجاهلية. الخ. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج1. ص225.

(5) جريجوار GREGOIRE. H مستشرق بلجيكي ولد سنة 1888 عين عميداً لكلية الآداب بالجامعة المصرية من 1926/ 1930، خلف عدداً لا بأس به من الأعمال نذكر منها: الإسلام والملحمة البيزنطية، الأرمن بين بيزنطة والإسلام، الخ. . انظر: العقيقي (المستشرقون) ج3. ص1030.

(6) شاخت JOSEPH SCHACHT من أشهر المستشرقين الألمان ولد سنة 1902، انتدب للتدريس بالجامعة المصرية سنة 1934، أحد الذين أشرفوا على دائرة المعارف الإسلامية، تخصص في الإسلاميات وخاصة الفقه، نشر وحقق عدداً من المخطوطات، من أعماله: كتاب الحيل في الفقه للقزويني، كتاب الشفعة للصحاوي، اختلاف الفقهاء للطبري، الإسلام. الخ. انظر: د. بدوي (موسوعة المستشرقين) ص252.

ومن جامعات سوريا ولبنان كان ألفرد كارلتون[1] في سوريا ورويمر[2] في بيروت يشغل مدير معهد الدراسات الإسلامية[3] الخ. تلك القائمة الطويلة من أسماء المستشرقين الذين عملوا في الجامعات الشرقية أساتذة وقياديين في مؤسسات علمية، وكان لهم أثر كبير في خلق أجواء ثقافية جديدة وخلق جيل جديد تشبع بتيار الثقافة الغربي بالقدر الذي جعل طه حسين يؤرخ لهذه الظاهرة فيقول: كان لسنة 1915م في مصر مذهبان أحدهما مذهب القدماء والآخر مذهب الأوروبيين استحدثته الجامعة المصرية بفضل الأساتذة نللينو ومن زامله وخلفه من المستشرقين مثل جويدي وفييت، وقد عهدت إليهم بدرس تاريخ الأدب فدرسوه بمناهجهم الحديثة فعلموا الطلاب كيف يبحثون... إلى أن يقول: وكيف نتصور أستاذاً للأدب العربي لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى إليه الفرنج من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وأدبه ولغاته المختلفة، وإنما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس، ولا بد من التماسه عندهم حتى يتاح لنا نحن أن ننهض على أقدامنا ونطير بأجنحتنا ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وتاريخنا وأدبنا[4].

2 ـ تأليف الكتب والمعاجم والموسوعات:

شغل التأليف مكاناً هاماً في نشاط المستشرقين، حيث توجهت أقلامهم

(1) الفرد كارلتون: A. Karlton مستشرق أمريكي معاصر عمل مديراً لكلية حلب ثم عين نائباً لرئيس جمعية البعثات الأمريكية التبشيرية في الخارج، انظر: د. محمد البهي (الفكر الإسلامي الحديث) دار الفكر/ ص540.

(2) رويمر ROEMER. H.R مستشرق ألماني ولد سنة 1915، شغل منصب مدير معهد الآثار الألمانية في القاهرة، خلف بعض الأعمال نذكر منها: السفويون، وثائق لتاريخ مصر وإيران في العصر الإسلامي، نشر الجزء التاسع من كتاب كنز الدرر وجامع الغرر للداودي. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج2. ص808.

(3) نذير حمدان/ مستشرقون/ مكتبة الصديق، ط1 1988 ص. 70 وما بعدها.

(4) د. طه حسين/ في الأدب الجاهلي/ دار المعارف/ ط12/ ص16.

للكتابة حول كل شيء يتعلق بالشرق لغة وأدباً وعقائد وفنوناً وتراثاً وغير ذلك، ففي مجال تأليف الكتب نذكر أن ما يقرب من 60000 كتاب قد ألفت حول الشرق من قبل الغربيين في الفترة ما بين 1900 إلى 1950م[1]، زد على ذلك قبل هذه الفترة وبعدها حتى يومنا هذا، ولم تكن هذه المؤلفات ذات طابع واحد فقد كان الكثير منها يمتلىء بالأخطاء المنهجية والعلمية ويتميز بالأحكام المسبقة، خاصة ما كان منها متعلقاً بالديانات أو بالدين الإسلامي بصورة أدق، وكان بعضها يخلو من مثل هذه السلبيات ويتسم بالروح العلمية المنهجية، إلا أن اعتماده على مرجعية غربية كاملة نظراً لضعف اللغة أدى إلى الوقوع في بعض المزالق، أما القليل النادر من هذه المؤلفات فهو ما كانت الأمور معروضة فيه بصورة علمية ومنهجية صحيحة، وهو الذي يدخل في نطاق أبحاث الدافع العلمي الذي تحدثت عنه سابقاً.

أما موضوع المعاجم فقد قام المستشرقون فيه بجهد فريد لا ينكره إلا من جهله ولم يقف على حقيقته، فما قام به هؤلاء في هذا الجانب قد خدم الباحثين كثيراً في مجالات مختلفة وسد فراغاً هائلاً كانت تعاني منه المكتبة العربية.

وإذا كان لنا من أمثلة على ذلك فلنذكر تاريخ الأدب العربي لـ(كارل بروكلمان)، وتاريخ الأدب العربي لـ(هامر برجتشال)[2] الذي ترجم فيه لـ9915 أديباً وشاعراً، وهناك معجم فينشك الروسي عمل فيه لمدة 15 سنة وتوفي ولم يكمله، ويشتمل دراسات اللهجات في سوريا ولبنان وفلسطين، ومعجم فيشر اللغوي الأدبي المقارن باللغات السامية القديمة، وهناك المعجم العام لهوبلر

---

(1) إدوارد سعيد (الاستشراق) ص. 216.

(2) جوزيف فون هامر برجشتال PURGSTALL\ JOSEF VON HAMMER مستشرق نمساوي عاش في الفترة من (1774/ 1856) غزير الإنتاج زادت مؤلفاته على المائة اشتغل بدراسة التاريخ والأدب وتحقيق النصوص واشتغل إلى جانب ذلك بالترجمة والعمل السياسي، للمزيد انظر: موسوعة المستشرقين ص425.

الفرنسي، ومعجم الإسلام (هيوز)، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث الذي وضعه مجموعة من المستشرقين بإشراف ونسنك ومنسنج، ويأتي على رأس هذه المعاجم كلها دائرة المعارف الإسلامية التي ظهرت في الفترة ما بين 1913م، 1938 وانتشرت بعد ذلك، وترجمت وظهرت في طبعات متعددة وأصبحت مرجعاً مهماً للباحثين وخاصة في مجال الدراسات الإسلامية.

ورغم ما صاحب هذه الدائرة وغيرها من المعاجم الأخرى من أخطاء وسلبيات كثيرة، إلا أنها تبقى حاجة ماسة للباحثين ليس لهم غنى عنها إلا حين تتوافر همة علماء الشرق على كتابة معاجم أخرى تكون البديل العلمي الصحيح لما هو متداول الآن، خاصة دائرة المعارف الإسلامية التي يعتبر عدم القيام بها من طرف المسلمين عامة عار يلحق بهم جميعاً، لأن لكل أمة ذات حضارة ورسالة خالدة عملاً علمياً ضخماً يجمع كل ما يتعلق بها من معلومات مفيدة ويقدم للعالم صورة صادقة عنها. ونظراً لعدم وجود مثل ذلك بالنسبة للإسلام فقد استغل المستشرقون هذا الفراغ وعملوا دائرة معارف ضمنوها كل ما أرادوا، وبقي دورنا يتمثل في الفرجة وفي أحسن الأحوال تصحيح ما ترجم منها إلى العربية فقط[1].

3 ـ العمل الصحفي:

نظراً لما للصحيفة والمجلة من أهمية في تقديم المعلومة المختصرة بصورة متجددة وانتشار واسع، فقد عمل المستشرقون على ارتياد العمل الصحفي بإنشاء العديد من المجلات المتخصصة والعامة، وقد قاربت المجلات الاستشراقية 300 مجلة بمختلف اللغات، ومنها على سبيل المثال المجلة الآسيوية الفرنسية، ومجلة الجمعية الآسيوية الملكية الإنجليزية، ومجلة الجمعية الشرقية الأمريكية، ومجلة شؤون الشرق الأوسط، ومجلة

(1) نذير حمدان (في الغزو الفكري) ص251 وما بعدها.

العالم الإسلامي الأمريكية، ونظيرتها الفرنسية التي تحمل نفس الاسم، ومنها أيضاً صحيفة العلماء التي تصدر في فرنسا، ونشرة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة، وكانت أول مجلة استشراقية متخصصة في أوروبا صدرت على يد هامر برجشتال في فينا باسم كنوز الشرق في الفترة ما بين 1809/ 1818 م[1].

4 ـ المؤتمرات الاستشراقية:

من ضمن الوسائل التي ساهمت في تنشيط العمل الاستشراقي فكرة المؤتمرات الاستشراقية التي تجمع ما تفرق من جهود المستشرقين الموجودين في أماكن متعددة من أوروبا، فهذه المؤتمرات كانت فرصة للقاء والتعارف وفرصة أيضاً لتوحيد الجهود وتنظيمها، وقد كانت ذات مستويين: مؤتمرات عامة وأخرى محلية، أما الأولى فقد انطلقت من دعوة وجهها العالم الفرنسي ليون دي روزني[2]، حيث تم عقد أول مؤتمر للمستشرقين سنة 1873م في باريس، وتتابعت بعدها المؤتمرات دورياً إلى الآن، ويشترك في عضوية هذه المؤتمرات مئات العلماء سواء كانوا مستشرقين أم علماء شرقيين يدعون كضيوف مشاركين في كل دورة، وعلى سبيل المثال ضم مؤتمر أكسفورد 900 عالم من 25 دولة و85 جامعة و69 جمعية علمية وبلغت مجموعات العمل ما يقرب من 14 مجموعة تختص كل واحدة منها ببحث مجال معين من مجالات الدراسات الاستشراقية.

ومن ضمن الأمثلة أيضاً المؤتمر السادس والعشرون الذي كان جدول أعماله يتكون من الآتي:

1 ـ علم الآثار المصرية

(1) نذير حمدان (في الغزو الفكري) ص251 وما بعدها.

(2) لم أقف له على ترجمة.

2 ـ الدراسات السامية: البابلية والآشورية والدراسات العبرية

3 ـ الدراسات القوقازية

4 ـ الدراسات التركية

5 ـ الدراسات الإيرانية

6 ـ الدراسات الهندية

7 ـ دراسات جنوب شرق آسيا

8 ـ دراسات شرق آسيا

9 ـ الدراسات الإسلامية

10 ـ الدراسات الإفريقية

وقد ناقش هذه الموضوعات 1200 عالم من شتى بقاع المعمورة[1]. ويشارك علماء عرب في هذه المؤتمرات، وأذكر من الذين شاركوا فيها عبد الله فكري، وحمزة فتح الله، وحفني ناصف، ومحمد روحي الخالدي، وإبراهيم مدكور وغيرهم[2].

وقد نال بعضهم جائزة أحد هذه المؤتمرات حيث كان المؤتمر الثامن قد اقترح تقديم جائزة لأحسن مصنف يتناول العرب من حيث بيان أنسابهم، ومشاهير رجالهم، وذكر مساكنهم، وعاداتهم في المأكل والمشرب والزواج، وتفصيل مجامعهم ومفاخرهم ومعتقداتهم وعلومهم وصنائعهم، وقد نال الجائزة محمود شكري الألوسي العراقي على كتابه (بلوغ الأرب في أحوال العرب)[3].

وإلى جانب هذه المؤتمرات كانت تعقد مؤتمرات إقليمية تضم

(1) نذير حمدان (في الغزو الفكري) ص258.

(2) د. أحمد سمايلوفتش (الاستشراق وأثره في الأدب العربي المعاصر) ص105.

(3) نذير حمدان (في الغزو الفكري) ص259.

مستشرقي بلد معين، أو الذين ينتمون إلى لغة واحدة، وكانت بدايتها مؤتمر المستشرقين السوفيات الذي عقد في لينينغراد عام 1937م، وحلقة المستعربين السوفيات التي عقدت بطشقند سنة 1958م. وحلقة المستشرقين ببروكسل الخ. . ذلك[1].

ولعل المرء يلاحظ أن هذه المؤتمرات كانت وسيلة لدفع العمل الاستشراقي الذين خفت حدتهم بعد رحيل المستشرقين القدامى الذي كان الواحد منهم يتكفل بعمل ما يقوم به مؤتمر، بل ينتج أكثر من ذلك، أمثال رايسكة ويوهان فوك[2] وبروكلمان، وغيرهم ممن تفانوا في خدمة العمل الاستشراقي، أما وقد ظهر جيل آخر من المستشرقين ليس له صبر الأوائل على البحث والاطلاع، وليس له غزارة إنتاجهم فإن أفضل وسيلة لدفع العمل الاستشراقي هي المؤتمرات التي يجمع نتاجها في مجلدات تدفع إلى القراء في مختلف أنحاء العالم، وقد صدر عن مؤتمر ليدن أربع مجلدات وعن مؤتمر فينا خمسة مجلدات، ومجلد واحد لكل من مؤتمري هامبورج وكوبنهاجن.

5 ـ المجامع العلمية:

من ضمن ما قام به المستشرقون من أعمال محاولة دخولهم إلى المجامع العلمية العربية وخاصة اللغوية منها، وهي وسيلة من الوسائل التي مكنت المستشرقين من الاتصال المباشر بالعلماء والمفكرين العرب

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) يوهان فوك: Fuck Johann من أكابر المستعربين الألمان، ولد سنة 1894، تخصص في اللغة العربية والدراسات الإسلامية، درس في بعض الجامعات الألمانية وفي الهند، ترك مؤلفات ذات شهرة واسعة نذكر منها: العربية دراسات اللغة واللهجات والأساليب/ دور الرواية والرواة في الإسلام/ الدراسات العربية في أوروبا.

انظر: ميشال جحا/ الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا/ ص213 ـ 214.

والمسلمين، وساهمت أيضاً في تسريب الفكر الاستشراقي إلى هذه المؤسسات، ولعله من الجدير بالملاحظة والانتباه المسوغ الذي أباح لهؤلاء المستشرقين الدخول إلى المجامع اللغوية كأعضاء فاعلين فيها، هل هو ضلوعهم في اللغة العربية بصورة تفوق العرب أنفسهم؟ أو هو كثرة نتاجهم اللغوي المثمر الذي أفاد العرب وقراء العربية بالجديد الذي لم يكن قد اكتشف من قبل؟ أو هو التعلق بالنهج الغربي الفكري الجديد الذي أشار إليه طه حسين، ومحاولة الاستفادة منه في تحديث هذه المؤسسات؟ أو هو غزو فكري مباشر على أعلى المستويات قام به المستشرقون تحت وطأة إعجاب وانبهار الشرقيين بالغرب؟

إن كل هذه الاحتمالات قائمة وممكنة ولا نستطيع ترجيح أحدها، ويبقى الجواب الصحيح لدى المسؤولين عن هذه المؤسسات الذين سمحوا للمستشرقين بالدخول واكتساب شرف العضوية، فهم وحدهم القادرون على ترجيح هذه الأمور، وربما إذا اطلعنا على محاضر ونتائج اجتماعات هذه المؤسسات تبين لنا أن هناك عدم اتفاق على قبول المستشرقين في هذه المجامع، وقد كانت تحدث بين الفينة والأخرى مناقشات حادة حول عضوية هؤلاء، وربما أدت هذه المناقشات في بعض الأحيان إلى إخراج مستشرق أو أكثر من عضوية هذه المجامع، وكمثال على من كان له شرف عضوية المجامع اللغوية العربية نذكر المستشرق هاملتون جب[1] العضو المؤسس في مجمع القاهرة، والدكتور طمسون[2] رئيس المجمع اللبناني العلمي، وكارلو

---

(1) هاملتون جب: SIR HAMILTON GIBB من أشهر المستشرقين البريطانيين ومن مواليد الإسكندرية سنة 1895، اهتم بتاريخ الأدب العربي ودرس في جامعات أوروبية وأمريكية كبيرة، تحصل على عضوية المجمع العلمي بدمشق ومجمع اللغة العربية بالقاهرة، ترك الكثير من الأعمال المهمة منها: الفتوحات العربية في آسيا الوسطى/ المدخل إلى تاريخ الأدب العربي/ تفسير التاريخ الإسلامي/ المجتمع الإسلامي والغرب/ الخ... انظر: ميشال جحا (الدراسات العربية) ص51 وما بعدها.

(2) الدكتور طمسون: مستشرق أمريكي ترأس المجمع اللبناني العلمي سنة 1847.

نللينو الإيطالي عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ولويس ماسينيون الفرنسي عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة أيضاً، وألفريد جيوم[1] عضو المجمع العراقي، وآسين بلاسيوس[2] الأب عضو المجمع السوري، وهؤلاء نماذج فقط لقائمة طويلة من المستشرقين الذين انبثوا في كل المجامع العربية والإسلامية والشرقية عامة، وبعضهم نال عضوية أكثر من مجمع في وقت واحد[3].

منافذ الفكر الاستشراقي إلى عالمنا

بعد هذه الجولة السريعة مع الاستشراق ومؤسساته ووسائله لا بد لنا أن نتساءل كيف تسرب النتاج الاستشراقي إلى مجتمعاتنا وبأي وسيلة كان ذلك؟ وهل أثر هذا التسرب الفكري في إحداث تغيرات في سلوكياتنا ومداركنا؟ والأجابة عن هذه التساؤلات قد تحتاج إلى وقفة طويلة تستلزم مؤلفاً خاصاً بها أو أكثر، وذلك إن التأثير الغربي في مجتمعنا مر بمراحل متعددة وتوجه إلى جوانب كثيرة في حياتنا، وهذا التأثير هو بعينه ما ألفت فيه كتب كثيرة تحت عنوان الغزو الفكري، حيث تحدث الباحثون عن هذه المواضيع

(1) الفرد جيوم: ALFRED GUILLAUME مستشرق إنجليزي مشهور تقلد عدداً من المناصب العلمية وعمل في الجيش البريطاني، نال شرف عضوية بعض المجامع العلمية العربية، خلف بعض الأعمال المهمة التي نذكر منها: تأثير اليهودية على الإسلام/ الإسلام/ حياة محمد. الخ... انظر: ميشال جحا (الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا) ص48.

(2) آسين بلاسيوس MIGUEL ASIN PALACIOS أحد أهم المستشرقين الإسبان ولد سنة 1871 وتوفي سنة 1944 لقب بزهرة الاستعراب الإسباني، اهتم باللغة العربية وتمكن منها، وتضلع في علوم الدراسات الإسلامية والتاريخ، وبلغت أعماله كماً كبيراً يزيد على مائتين وأربعين عملاً، ومن أهم أعماله هذه: مختارات في الأدب العربي، مفهوم الحشر والنشر الإسلامي في الكوميديا الإلهية لدانتي. الخ.. انظر: د. ميشال جحا. الدراسات العربية. ص138.

(3) لزيادة الإطلاع انظر: نذير حمدان (مستشرقون سياسيون جامعيون مجمعيون).

وقسموها إلى فترة ما قبل الاستعمار الغربي، ثم الفترة المصاحبة للاستعمار وهي الممتدة إلى يومنا هذا[1]. والذي يجب الانتباه إليه أن التأثير والتأثر بين الشعوب والأمم ظاهرة معتادة وليست مستغربة، وهي مرتبطة بعامل القوة فالقوي دائماً هو المؤثر، والمغلوب دائماً هو المتطلع إلى محاكاة الغالب، إضافة إلى أن عامل القوة ينتج عنه التقدم الفكري والمادي ويساهم بشكل أو بآخر في صنع الحضارة، وهذا حال المسلمين بالضبط عندما كانوا أقوياء ومتحدين كانوا هم النموذج الذي يتطلع إليه الآخرون، ويرحلون إلى دياره للاغتراف من علومه ومعارفه، وأثناء ذلك كانوا يتأثرون بصورة أو بأخرى بعاداته وسلوكياته الحياتية، وهكذا كان حال الغربيين زمن ازدهار الحضارة العربية وقد سبق أن أشرت إلى صورة من هذا أثناء الحديث عن تاريخ الاستشراق.

حين تفكك العرب والمسلمون وعمت بينهم الفرقة والضغائن، وطغى عليهم سلطان الشهوات ظهر فيهم الضعف وانحسروا عن ميدان الصراع الحضاري، وكان لابد عندها من ظهور حضارة بديلة تمثلت في الحضارة الغربية، وهنا يدور الزمان بدورته وتظهر القوة لدى الغربيين ويتمكنون من الأرض ويملكون ما لا نملك وينتجون ما لا نتنج، فنتحول بالتالي إلى مغلوبين. وصدق الشاعر العربي حين قال:

ولم أر في عيوب الناس عيباً كنقص القادرين على التمام

غير أن الجدير بالملاحظة هنا أن العرب والمسلمين زمن قوتهم لم يقصدوا التأثير في غيرهم ولم يعدوا له عدة، ولم ينشئوا له مؤسسات، بل كان تأثر غيرهم بهم تلقائياً تحكمه عوامل الإعجاب والحاجة بما لدي الغير من إمكانات علمية وتقنية، أما العالم الغربي فقد قصد التأثير ولم يتركه لعامل

---

(1) انظر في هذا بحثاً بعنوان (من آثار الغزو الفكري لعالمنا المعاصر) محمد فتح الله الزيادي/ مجلة رسالة الجهاد/ عدد (9).

الزمن، وأعد له عدة وأنشأ له مؤسسات كثيرة أهمها الاستشراق الذي نحن بصدده الآن، وتضافرت جهود الغربيين جميعاً على تنفيذ برامج الغزو الفكري للعالم الشرقي عموماً والإسلامي خاصةً من أجل السيطرة على هذا العالم ليظل تابعاً للعالم الغربي في مختلف المجالات.

لقد تكفل المستشرقون من خلال مؤسساتهم بتنفيذ هذا البرنامج، فعملوا على تطبيع العقل الشرقي وتطويعه كلما سنحت لذلك فرصة، وكانت مشروعاتهم تشمل مختلف الفئات وتدخل جميع المجالات، ومن أهم الوسائل التي نفذ منها فكرهم القنوات التالية:

أ ـ الإرساليات الشرقية:

هذه الإرساليات تشبه إلى حد كبير تلك البعثات التي كانت تفد على الأندلس لتلقي العلوم العربية، فالشرقيون تحت شعورهم بالحاجة إلى العلم والمعرفة توجهوا إلى أقطار العالم الغربي طلاباً موفدين إلى الجامعات الغربية في مختلف المجالات، وهؤلاء كانوا مختلفي الأعمار وقليلي الثقافة، ولذلك كانوا الوسيلة الجيدة التي تأثرت بالفكر الاستشراقي سلباً أو إيجاباً، وكان بعضهم حين عودته إلى بلاده خير مُروِّج لهذا الفكر وخير مدافع عنه، ومعظم التيارات الفكرية الوافدة والنظريات الغربية إنما ذاعت في مجتمعنا عن طريق طلابنا العائدين من أوروبا وأمريكا.

وتشمل هذه الإرساليات أيضاً العاملين في الحقل الدبلوماسي في الدول الغربية، وكذلك المهاجرين إلى بلاد الغرب طلباً للعمل والاتجار، فهؤلاء أيضاً كانوا وسيلة نقل جيدة عبر من خلالها الغزو الفكري إلى عالمنا، غير أن هؤلاء نتيجة بعدهم بعض الشيء عن مجالات الفكر والثقافة، اقتصر تأثرهم على النواحي السلوكية والأخلاقية، فشاعت بيننا عن طريقهم كثير مما لم نكن نعرف من عادات اجتماعية أثرت في علاقات الرجل بالمرأة، وعلاقات الآباء

بالأبناء، وغيرها من العلاقات الاجتماعية الأخرى، وعن طريقهم أيضاً انتشرت بيننا عادات استهلاكية كثيرة وطرق تعامل وأنظمة لهو ومفاتن لم نكن على عهد بها.

ب ـ الإرساليات الغربية:

تشمل هذه الإرساليات كل ما احتجنا إلى الاستعانة به من خبرات في مختلف المجالات مثل الخبراء العسكريين، وخبراء النفط، ومستشاري التعليم، وفنيي الصناعات وغيرهم، وتشمل كل ما قدم إلى عالمنا من شركات أجنبية أيا كان نشاطها الذي تزاوله، فهذه الشركات هي مؤسسات غربية تمارس أدواراً متعددة، فإلى جانب عملها المهني تؤدي دوراً استعمارياً وسياسياً وفكرياً، وتشمل الإرساليات الغربية أيضاً البعثات الدبلوماسية الغربية في دول العالم الشرقي وما يتبعها من موظفين وعمال، وأنواع الإرساليات هذه قد حملت معها الكثير مما أثرت به في مجريات الأحداث في حياتنا، وتطلب وجودها بيننا إحضار الكثير من المستلزمات الحياتية التي لم نكن نعرفها، وتطلب التعامل معها نوعاً من العلائق والمعاملات الرسمية وغير الرسمية يختلف كثيراً عما تعودنا عليه من علائق وارتباطات.

وهكذا سار تأثير هذه الإرساليات عبر خيوط مختلفة ليلتقى في النهاية مشكلاً تغييراً جوهرياً في سلوكياتنا ومجريات تفكيرنا، وليساهم بعد ذلك في إحداث جيل لا يقدِّر إلا كل غربي، ولا يهوى إلا ماله علاقة بالغرب، وهنا قد يقول قائل لماذا لم نحدث تأثيراً في مجتمعاتهم بإرسالياتنا كما فعلوا؟ وهنا أعود لأذكر بعامل القوة والغلبة الذي أشرت إليه في صفحات قليلة ماضية.

ج ـ المؤسسات التنصيرية:

لا يوجد مكان في العالم الشرقي إلا غزته الإرساليات التنصيرية، وأقامت فيه مؤسسات طبية وتعليمية متعددة، وهذه بدون شك كانت مراكز

علنية تستغل حاجة الإنسان لإحداث التغيير العقائدي الذي هو وسيلة لإحداث بقية التغييرات في شخصية الإنسان الشرقي، لقد لعبت الإرساليات التنصيرية أدواراً رئيسة في التسلل إلى مؤسساتنا التعليمية في شكل مستشارين تربويين أو مخططي مناهج أو موجهين أو غير ذلك، وقامت بدور كبير أيضاً في التأثير في سياسات الكثير من الدول وخاصة الفقيرة منها، واستطاعت الدخول إلى المجال الإعلامي بما أنشأته من إذاعات وصحف، وكل ذلك ساهم بدور فعال في إنجاح برامج الغزو الفكري للعالم الشرقي، واستطاع المنصّرون من خلال أساتذتهم المستشرقين أن يلونوا الحياة الشرقية بكل ما يريدون، لتكون المحصلة في النهاية التغريب بكل صوره وأشكاله أو الاستغراب بمعناه السلبي فقط(1).

موقف المشارقة من الاستشراق

انقسمت نظرة المشارقة، وخاصة المسلمين منهم، تجاه الاستشراق إلى وجهات متعددة تحكمت فيها عوامل متباينة واتجاهات مختلفة، ويمكن إجمال المواقف الشرقية تجاه الاستشراق في النقاط التالية:

1 ـ موقف العدائية والحذر:

ومحتوى هذا الموقف يكمن في أن ما يصدر عن الغرب هو في موقع الصراع الديني والعرقي، فالمستشرقون لا يمكن/ حسب تصور هؤلاء/ أن يكونوا منصفين لأنهم يخرجون من مجتمع معاد للإسلام والمسلمين، مجتمع له مصالحه في ديار الإسلام، ولذلك فإن نتاجهم الثقافي لا يمكن أن يكون إلا خادماً لهذه المصالح مؤكداً على حتمية الصراع، ومن هنا جاءت العدائية

(1) انظر في مثل ما تقدم: الإسلام والحضارة الغربية/ د. محمد محمد حسين/ الغزو الفكري/ د. عبد الستار فتح الله/ الغارة على العالم الإسلامي ترجمة محب الدين الخطيب الاستشراق/ إدوارد سعيد/ الفكر الإسلامي المعاصر/ غازي التوبة/ وعود الإسلام/ روجيه غارودي.

المطلقة لكل نتاج استشراقي، فالتوجس والريبة والشك والخوف هي أساليب التعامل مع هذا النتاج، وفي اعتقادنا أن هذا الموقف على الرغم من عدم موافقتنا الكاملة عليه إلا أنه تدعمه مسببات متعددة أهمها:

1 - روح الكراهية التي سببتها الصراعات الدينية والسياسية التي مر بها التاريخ الإسلامي والموقف الغربي منه، فهذه الصراعات كانت سبباً في تأسيس روح الكراهية لكل ما هو غربي عند كل مسلم، ولما كان الاستشراق جزءاً من هذا الكيان المسمى «غرب» فإن حساسية الماضي تقف وراء كل نظرة غير علمية له.

2 - الدور الاستعماري لحركة الاستشراق: وهو الدور الذي قام به المستشرقون فعلاً أثناء الحملات الأوروبية على ديار الشرق، حيث ثبت تاريخياً أنهم ساعدوا المستعمرين ومهدوا لحملاتهم تجاه الشرق، وهذا بالطبع كان له أثره الكبير في تكوين هذا الموقف العدائي، فقد اعتبر الاستشراق طرفاً في الصراع وكان الأجدى أن يعتبر في موقف الحياد على الأقل.

3 - اقتران الاستشراق بالتنصير، فالمؤسسة المسيحية بإرسالياتها المتنوعة استعانت كثيراً بالاستشراق في تكوين الكوادر التنصيرية ومدها بالمعلومات المختلفة حول العالم الإسلامي، هذه المعلومات التي هي بالطبع ستستخدم في تنصير المسلمين وإفساد عقيدتهم، وهذا بكل تأكيد أثر في موقف المشارقة ودفعهم إلى معاداة الاستشراق والحذر منه.

4 - التزييف العلمي الذي مارسه الاستشراق في حالات عديدة، وهو كما نعلم تمثل في ذلك النوع من الإنتاج الاستشراقي المزيف للتاريخ الإسلامي والمشوه للحقيقة الدينية عند المسلمين، فالكتابات الاستشراقية الكثيرة التي على هذه الشاكلة كانت سبباً في إذكاء روح العدائية عند الشرقيين تجاه الاستشراق.

وليس هذا الموقف بصحيح على إطلاقه، فعلى الرغم من وجود ما يبرره من الأسباب سالفة الذكر إلا أنه يعتبر غير علمي وغير دقيق، وذلك لأنه في موجة هذه العدائية تتناسى جهود بعض المستشرقين المنصفين للإسلام والمسلمين، وتتناسى جهود نفر آخر عرفوا بالإنصاف العلمي وتتبع الحقيقة العلمية دون اقترانها بالدين ودون تأثر بثقافات مجتمعاتهم، وتتناسى أيضاً جهود بعضهم ممن كانت له عناية بالتراث الإسلامي حفظاً ونشراً وتحقيقاً وترجمة رغم ما يقال عن دواعي وأسباب ذلك، فتناسي مثل هذه الجهود يعتبر ظلماً لجزء من حركة الاستشراق لا زال يفرض نفسه إلى الآن، ولذلك فإن هذا الموقف العدائي لا يمثل كل الشرقيين، بل هو أقرب إلى تمثيل أولئك الباحثين والمفكرين التقليديين الذين انطلقوا من مؤسسات دينية، ولم ينفتحوا على ثقافات الآخرين، ولم يطلعوا على كل النتاج الاستشراقي لانعدام وسيلة الاطلاع عليه وهي اللغة، وربما تشكل الحساسية الدينية أبرز العوامل في تأجيج روح العداوة هذه، على الرغم من أن عداوة الاستشراق قد تأتي حتى من تلاميذه، كما هو الحال عند إدوارد سعيد، إلا أن ما نقصده هنا هو سيطرة الدوافع الدينية على البعض لدرجة لا تتاح معها الفرصة لظهور النتاج الاستشراقي الجيد.

وإذا كانت هذه النظرة العدائية قد انطلقت قديماً واستمرت تحت تأثير حساسية دينية، فإننا نجدها تتجدد في عالمنا المعاصر، ولكن تحت تأثير جوانب سياسية واستعمارية، فالدراسات المعاصرة تتكاتف من أجل إبراز الدور الاستعماري القديم والمعاصر لحركة الاستشراق، بحيث تكاد هذه النظرة المعاصرة تحصر الدراسات الاستشراقية في ثوب الخادم المطيع لكل النوايا والميول الاستعمارية أيا كان مصدرها، ويقف وراء هذه النظرة في العصر الحديث إدوارد سعيد وكتاباه: الاستشراق، وتغطية الإسلام، اللذان كشف فيهما الكثير من الأدوار الاستعمارية للاستشراق منذ عهد دي ساسي وإلى يومنا هذا، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية.

2 ـ الموقف المعتدل:

وهو الموقف الذي يرى الاستشراق من زاوية التبادل المعرفي والثقافي بين الشعوب، وعلى الرغم من تأثر أصحاب هذا الرأي بالجانب الديني، ومعرفتهم بالدور الاستعماري الذي عليه الحركة الاستشراقية إلا أنهم لا يعارضون الاستشراق، وينطلق شكرهم للاستشراق من هذه الزاوية، كما أنهم ينبهون إلى كل المنافذ التي ينطلق منها الاستشراق في سبيل تحقيق أهداف شخصية واجتماعية بعيداً عن الحقيقة العلمية، ومن رواد هذا الموقف المرحومان عباس العقاد ومالك بن نبي، ولعل سبب تعقل أصحاب هذا الموقف والتزامهم جانب الموضوعية والعلمية ما يلي:

أ ـ الانفتاح الثقافي والمعرفي على نتاج الكثير من الشعوب والأمم، وهو أمر له أهميته في تكوين الاتجاهات الفكرية، فمعرفة أصحاب هذا الاتجاه بلغات الشعوب الأوروبية هو الذي دفعهم إلى التعرف على قدر كبير من نتاج المستشرقين ومن ثم إعطاؤه حقه دون تجن، والرد على سقطاته بكل علمية وموضوعية.

ب ـ الاتجاه العقلاني الذي عليه أصحاب هذا الموقف حيث لم تتمكن منهم العواطف لتسيرهم في مسارات قد لا تكون علمية؛ حيث إنهم على استعداد لقبول الحقيقة العلمية من أي مصدر كانت، فهم يقبلون الكثير من الحقائق التي يقول بها المستشرقون في إطار علمي، ويرون عدم تعارضها مع معتقداتهم الدينية، لأن الإسلام في حد ذاته يعتبر حقيقة علمية، وكل ما جاء به إنما هو تأكيد للحقيقة العلمية، ولذلك فالحساسية الدينية غير واردة عند هؤلاء بقدر ما تبرز الحساسية العلمية عندهم بشكل واضح.

كيف يمكن بناء موقف علمي
من الاستشراق

أولاً:

لا بد من الاعتراف بوجود الاستشراق وإعطائه أهمية قصوى لأنه:

أ ـ يدرسنا ويدرس قضايانا المختلفة دون أن يكون لنا رأي في كيفية الدراسة.

ب ـ أنه يؤثر في مجمل أفكارنا ويشكل جزءاً من سلوكنا ويؤثر في بناء تنظيماتنا المختلفة.

ج ـ أنه يقدمنا للعالم الآخر بالطريقة التي يريدها وبالوسائل التي يختارها.

د ـ أنه يساهم في مسيرة الفكر الإنساني من مختلف الزوايا التاريخية والعقدية والاجتماعية وغيرها.

هـ ـ أنه يحاول أن يتسلط علينا وأن يحرمنا الحرية من خلال منظوماته الفكرية المختلفة.

ثانيا:

مثل هذا الطرف الذي يؤثر فينا بالشكل الذي رسمناه لا يمكن تجاهله وغض الطرف عنه بأن نعتبره غير جدير بالاهتمام، وأنه ظاهرة عادية لا تعدو أن تكون زوبعة في فنجان، كما أنه لا يمكن اعتباره ظاهرة صحية من قبيل التدافع الحضاري والتبادل المعرفي والثقافي، ولذلك فلا سبيل إلا بمواجهته والتعامل معه بنفس الجدية ونفس الاهتمام، ولكن بطريقة علمية صحيحة خالية من العقد النفسية والشوائب الفكرية والتأثيرات الخارجية المختلفة، هذه الطريقة أو هذا الموقف يمكن رسم معالمه في الآتي:

1 ـ لا أفضل على الإطلاق أن نظل لاهثين وراء ما ينتجه الفكر الاستشراقي محاولين تتبع ما يصدر عنه ومناقشته والرد عليه جزئية جزئية، فذلك

على الرغم من أهميته، إلا أنه يتطلب رجالاً أكفاء يستطيعون هضم الآخر والتعرف عليه ثم مناقشته بنفس الأسلوب وبنفس الوسائل، ولكن الذي أفضله أن نحصر نتاج الفكر الاستشراقي في مجموعة قضايا رئيسية نحاول أن نعرضها عرضاً سليماً بمنطق عصري يستفيد منه شبابنا، ثم نترجمه إلى لغات مختلفة ليتعرف عليه الآخرون، ولندع بعد ذلك الأفكار تتصارع، والأقرب إلى المنطق والعقل والواقع هو الذي سيحظى بقبول ذوي العقول السليمة، وبذلك نكون قد عززنا الحرية الفكرية التي يدعو إليها ديننا، والتي هي حاجة بشرية لا غنى عنها، كما أننا بذلك نخرج عمّا نرمى به دائماً من تعصب وضيق أفق.

2 ـ لا بد أن يسبق هذه الخطوة تعرف على ما ينتجه الطرف الآخر فلا حوار ولا نقاش ينطلق من جهل، وأخطاؤنا الماضية في مواجهة الفكر الاستشراقي نابعة من عدم تعرفنا عليه تعرفاً صحيحاً، وهذا هو سبب وقوعنا في التعميم وفي الأحكام المتسرعة التي لا تخدم قضيتنا بقدر ما تضر بها.

3 ـ يرى المستشرقون أنهم أصحاب منهج علمي، والمستغربون يؤكدون هذا، ولذلك فلا مناص من أن نستخدم نفس المنهج في حواراتنا دون أن نتأثر باختلاف العقائد، ودون أن نتشنج لمجرد أن الاستشراق يقوم بأدوار أُخرى لها علاقة بتخلفنا، بل يجب أن نستخدم المنهج العلمي الصحيح لإثبات هذه الأدوار لسحب البساط العلمي الذي يدعيه.

4 ـ لا يمكن أن يكون لنا موقف علمي إلا بالتأكيد على الترجمة من وإلى الطرف الآخر، فهذه وحدها الكفيلة بأن تعرفنا به وأن تعرفه بنا، وهذا بالطبع وسيلة لتقريب الهوة ووسيلة للمواجهة.

الاستشراق
من خلال بيئاته ومناهجه

مدارس الاستشراق

الافتراض المبدئي هو أن الاستشراق يغلب عليه أن يكون ذا طابع واحد وخصائص مشتركة مهما اختلفت البيئات الأوروبية وتعددت، فما تناولناه عن الأهداف والدوافع والوسائل يمكن أن يصدق على كل المستشرقين أينما وجدوا، وذلك أن هذه الظاهرة هي في الغالب مؤسسة غربية ذات طابع تكاملي تتفق فروعها في مجالات متعددة وإن اختلفت في بعض الاهتمامات أو الميول، وهذا الأمر هو الذي دعانا إلى محاولة تحقيقه علمياً لنتبين ما إذا كان اختلاف البيئات الأوروبية مؤثراً في صبغ الاستشراق فيها بلون معين قد يختلف كثيراً عن البيئة الأُخرى.

والحقيقة أن هذا الموضع يعتبر بالغ التعقيد نظراً لقلة المصادر التي تناولته، وحتى الذين أرخوا للاستشراق لم يتطرقوا إليه، بل انصب اهتمامهم على تناول أبحاث المستشرقين نقداً أو تحليلاً أو إعجاباً، اللهم إلا ما فعله (الهراوي) الذي قسم المستشرقين إلى مدارس ثلاث:

1 ـ مدرسة تختص بمباحث القرآن الكريم.

2 ـ مدرسة تتعلق بسيدنا محمد ﷺ.

3 ـ مدرسة تختص بالتاريخ العربي والإسلامي.

وهذا التقسيم لا يمكن الاعتماد عليه؛ لأنه يتعامل مع الاستشراق على أنه يهتم فقط بما يتعلق بالإسلام والمسلمين دون غيرهم، وهذا أمر لا يمكن التسليم به، لأن الاستشراق مجال أوسع يشمل الاهتمام بالشرق عموماً سواء أكان إسلاماً أم غيره وسواء أكان ديناً أم لغة أم أي أمر آخر[1].

وممن اهتموا بهذا الموضوع أيضاً نجيب العقيقي الذي عقد فصلاً خاصاً به في كتابه (المستشرقون) في طبعته الأولى، واهتم في هذا الفصل بتوزيع الاستشراق إلى مدرستين هما:

1 - المدرسة السياسية التي تبحث في الأدب بمفهومه العام.

2 - المدرسة الأثرية التي تهتم بالآثار.

وعلى الرغم من تقسيمه هذا إلا أنه خصص بقية كتابه الكبير لدراسة المستشرقين على أساس التقسيم الجغرافي، ومع ذلك فإنه لم يتطرق إلى خصائص ومميزات كل بيئة، بل ركز اهتمامه على ذكر أعلام المستشرقين وما خلفوه من آثار، بحيث أصبح الكتاب عبارة عن فهرس شامل لكثير من الأعلام الذين برزوا في ميدان الاستشراق، ويبدو أن العقيقي اقتنع بالتوزيع الجغرافي وعدل عن تقسيمه الأول بحيث خرج كتابه في طبعته الجديدة دون أن يحوي فصلاً خاصاً عن مدارس الاستشراق[2].

وفي هذا الإطار يبرز أيضاً اسم يوسف داغر في كتابه (مصادر الدراسة الأدبية) الذي أسهب في الحديث عن هذا الموضوع متخذاً التوزيع الجغرافي أساساً للتقسيم ومركزاً على ذكر خصائص ومميزات كل مدرسة، ولكن الذي يؤخذ عليه أنه بالغ في إضفاء صفة العلمية والموضوعية والمنهجية على بعض المدارس، فهو يقول مثلاً عن المدرسة الفرنسية: (إنها تتميز بالوضوح في الإفصاح، والجلاء في التعبير، والدقة في البحث)، وصاحبها على الدوام

(1) أحمد سمايلوفتش/ فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي/ ص/ 219.

(2) المصدر السابق نفسه/ ص/ 222/ وانظر/ كتاب (المستشرقون) نفسه.

يحاول أن يعطيك عن الموضوع الذي يبحث فيه أصدق صورة مجلوّة بعبارة ناصعة واضحة لا يواجهها لبس أو غموض[1].

ولا اعتقد أن أحداً درس الاستشراق وتعرف على بعض أبحاثه يمكن أن يسلم بهذه الأوصاف التي ذكرها خاصة عندما عدد خصائص المدارس التي ذكرها، فهو يقول: (إنها ـ أي الخصائص ـ علمية مطلقة مع كل ما للعلم الحديث من مقتضيات وموجبات. . . نقدية محللة ناخلة مغربلة تتجلى فيها روح النقد العلمي المقارن دون مراعاة أو محاباة لأي عامل من عوامل الأثر والغرض، نموذجية قياسية بمعنى أن المستشرق يتناول بحثه على وجه من منطلق العلم ووجه البحث في الطريقة والسياقة والاستطراد والتوسع والغرض والبسط بحيث تتضح أمامك المعالم وتستبين الأهداف. . . موسوعية أو جامعية، بحيث إنه إذا تناول مستشرق موضوعاً ما استفرغ منه المناحي واستظهر منه الخوافي فلا يدع مزيداً لمستشرق، كل هذا في وضوح وجلاء ونقاء ونصاعة[2]).

هذه هي المحاولات السابقة في هذا الموضوع ـ فيما وصلني ـ أضيف إليها ما ذكره الدكتور المرحوم أحمد سمايلوفتش الذي عدد التقسيمات السابقة، ولعله اقتنع بها حيث أضاف إليها المدرسة اليوغسلافية باعتباره أحد أفرادها فهو أصدق من يعبر عنها.

أعود للتأكيد على ما ذكرته في بداية هذا الموضوع من صعوبة البحث فيه، ذلك أنه يبدو من المستحيل تصنيف هذا العدد الهائل من المستشرقين في مدارس ذات خصائص محددة، حيث إنهم يمثلون جنسيات مختلفة، ويتكلمون لغات متعددة، ويسيرون في اتجاهات متنوعة، وينطلقون من أهداف متقاربة. ولا بد لكل من أراد الخوض في هذا الموضوع خاصة

(1) يوسف داغر/ مصادر الدراسة الأدبية/ ج2/ ص776.

(2) يوسف داغر/ مصادر الدراسة الأدبية/ المطبعة المخلصية/ بيروت/ 1961/ ج2/ ص774 ـ 775.

وميدان الاستشراق عامة أن يلم بأطراف كل هذه الاختلافات، وهذا على ما يبدو أمرٌ مستحيلٌ، ولكن مع استحالته هذه فإنه من الممكن الالتجاء إلى التوزيع الجغرافي كأساس للتصنيف انطلاقاً من أن البيئة بما لها من خصائص - إيجابية كانت أو سلبية - ذات أثر كبير في تكوين شخصية الكاتب وتوجيه أفكاره، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن بعض البيئات الأوروبية خضعت لتأثيرات اقتصادية واستعمارية كبيرة في علاقاتها مع دول الشرق عموماً.

واعتماداً على ماسبق فإنه يمكن توزيع الاستشراق إلى مجموعة مدارس رئيسة مع الإشارة إلى كل مدرسة بملامح ومميزات غالبة وليست قطعية، بمعنى أن أي صفة أذكرها لمدرسة من المدارس إنما تصدق عليها بنسبة كبيرة وليست شاملة أو قطعية.

المدرسة البريطانية

الصلات بالشرق:

تعتبر صلات الإنجليز بالشرق قديمة جداً ترجع إلى سنوات ما قبل الإسلام، حيث يذكر البعض أن علاقات قامت بين إيرلندا والشرق منذ منتصف القرن الثالث للميلاد، وذلك حين ذهب بعض الرحالة الرهبان إلى مصر وسوريا وفلسطين في طريقهم إلى الأراضي المقدسة، ورغم وجود هذه الرحلات المبكرة جداً إلا أنه لم تظهر كتابات الإنجليز حول الشرق إلا في القرن الأول للهجرة عندما كتب ويلبلاد[1] حول رحلته إلى البلاد العربية ثم تبعه بقية الحجاج التجار وغيرهم[2].

---

(1) ويلبلاد (WILIBOLD) رحالة بريطاني قديم تعتبره المصادر أول من كتب واصفاً رحلاته إلى البلاد العربية، وكان ذلك في القرن الأول للهجرة، تتابع بعدها الرحالة والمستشرقون في الكتابات حول العروبة والإسلام.

(2) د. ميشال جحا/ الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا. ص/27.

وهناك بعض الملامح للاستشراق البريطاني نجملها في الآتي:

1 - انطلق الاستشراق البريطاني من دوافع ذاتية تمثلت في اتصال العلماء البريطانيين بالأندلس وصقلية لتعلُّم اللغة العربية، والاطلاع على الفلسفة اليونانية من خلال ما ترجم منها إلى العربية، ثم تطورت هذه الدوافع بعد ذلك إلى دوافع دينية كان الهدف منها تنشيط حركة الإرساليات التنصيرية بتعلُّم اللغة العربية وبعض العلوم الدينية. وأخيراً تبرز في الاستشراق البريطاني الدوافع الاستعمارية التي ظهرت أثناء اتصال الإنجليز بالشرق غازين محتلين.

2 - لعب الهدفان التنصيري والاستعماري دوراً بارزاً في مسيرة الاستشراق البريطاني.

3 - ركز دراساته على اللغة العربية وما يتصل بها من أدب وبلاغة ونقد وغيرها من العلوم الأُخرى التي لها علاقة بها.

4 - تركزت أبحاثه واهتماماته حول الهند ومصر وبعض بلاد الشام.

5 - تعتبر جامعتا كامبردج وأكسفورد أهم مكانين نشأ وترعرع فيهما الاستشراق البريطاني.

6 - انخرط بعض المستشرقين الإنجليز في السلك العسكري والدبلوماسي وعملوا ضباطاً أو مستشارين في وزارتي الخارجية والمستعمرات البريطانية، من هؤلاء ريتشاد بورتون(1) وواطسون(2) ونورمان دانييل وغيرهم.

---

(1) رتشارد بورتون Richard Burton مستشرق إنجليزي ذائع الصيت ولد سنة 1821 وتوفي سنة 1890/ درس في أكسفورد وخدم في الجيش البريطاني في الهند، رحل إلى كثير من البلاد العربية حتى وصل إلى دخول الأماكن المقدسة لقب بالحاج عبد الله، وعمل قنصلاً لبريطانيا في الشام، له: ترجمة لألف ليلة وليلة، وضع كتاباً في وصف رحلته إلى سوريا، وضع ثلاثة كتب في وصف رحلته إلى مكة. انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص/ 39.

(2) تشارلز مور واطسن Sir Charles Moore Watson مستشرق إنجليزي ولد سنة 1844، تخرج في

7 ـ أثر اكتشاف النفط في بعض البلاد الشرقية في ازدياد الاهتمام البريطاني بالعالم الشرقي، وبالتالي ازدياد المعاهد والمؤسسات التي تعنى بتعلُّم ودراسة اللغات الشرقية وعلى رأسها اللغة العربية.

8 ـ وصل عدد من أفراده بطريقة أو بأُخرى إلى المجامع اللغوية العربية، كأعضاء فاعلين فيها ومن هؤلاء مرجليوت ونيكلسون[1] والفريد غليوم.

9 ـ زاد اهتمامه في القرون الأخيرة بالدراسات الإسلامية في مختلف مجالاتها.

10ـ قامت الكثير من الجامعات البريطانية أخيراً بفتح كراسي الدراسات الشرقية، وزاد عدد المعاهد والمؤسسات التي تعنى بدراسة اللغة العربية، إلى جانب الازدياد الملحوظ في عدد المكتبات والمطابع التي تهتم بطبع وبيع واقتناء ما يتعلق بالدراسات الشرقية[2].

المدرسة الألمانية

الصلات بالشرق:

ترجع صلة الألمان بالشرق إلى القرن العاشر الميلادي، وذلك عندما

جامعة دبلن وتمكن في العلوم اللغوية وخاصة علوم العربية، رحل كثيراً إلى البلاد العربية، عمل في الجيشين المصري والبريطاني، لقب بواطسن باشا نتيجة ما أسداه للدراسات الشرقية. انظر: ميشال جحا (الدراسات العربية) ص40.

(1) نيكلسون Reynold Alleyne Nicholson من أشهر المستشرقين الإنجليز ولد سنة 1868 وتوفي سنة 1915 وهو من رواد المستشرقين الذين اهتموا بالتصوف الإسلامي، كان غزير الإنتاج في مجالات التصوف والأدب، من مؤلفاته: نشر وترجمة وشرح ديوان جلال الدين الرومي/ تاريخ الأدب العربي/ الصوفية في الإسلام/ فكرة الشخصية في التصوف. الخ... انظر/ د. بدوي/ (موسوعة المستشرقين) ص/ 415.

(2) د. ميشال جحا/ (الدراسات العربية).

أرسل الإمبراطور الألماني (أوتو) كاهناً يدعى (يوحنا) سفيراً لدى الخليفة الناصر، وكان ذلك في سنة 956، وأرسل الخليفة الناصر بدوره أحد القساوسة من رعاياه سفيراً عند الإمبراطور الألماني[1].

أما أول من عني من الألمان بتدريس اللغة العربية فكان المستشرق كرستمنا (1554 ـ 1613) وذلك عندما وضع كتاباً لتعليم الحروف العربية وكيفية كتابتها[2].

ثم تتابع بعدها المستشرقون الألمان في الاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية.

وهناك نقطتان جديرتان بالاهتمام يثيرهما كثير من الباحثين الذين تعرضوا لدراسة الاستشراق الألماني وهما:

1 ـ أن الألمان لم يكن لهم مستعمرات في البلاد العربية، ولذلك نجا مستشرقوهم من الخضوع للسياسة.

2 ـ أن الألمان لم يحاولوا التنصير، ولذلك نجا مستشرقوهم من العبث بالتاريخ الإسلامي.

وهاتان النقطتان تستحقان التوقف قليلاً لاعتقادي أنهما لا تستندان على أساس علمي. فالأولى يمكن أن يسلم فيها الشق الأول إذا أخذنا الاستشراق بمفهوم عام، وهو كل إنسان غير مسلم درس الإسلام وتخصص في أحد فروع علومه، وتعرض لمفاهيمه بالدس والتشويه، أما إذا أخذنا الاستشراق كمفهوم أكاديمي وهو كل غربي اهتم بدراسة تتعلق بالشرق، فإن هذا الشق أيضاً لا يمكن التسليم به باعتبار أن الألمان كانت لهم أيضاً مستعمرات في الشرق وكانت لهم أطماع مختلفة فيه، فقد كانوا يستعمرون مناطق واسعة في إفريقيا وبعض المناطق في آسيا.

---

(1) د. ميشال جحا / الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا/ ص75.

(2) صلاح الدين المنجد / المستشرقون الألمان/ دار الكتاب الجديد/ بيروت 1982 ص7.

أما الشق الثاني من النقطة الأولى وهو الخضوع للسياسة فإنه يمكن أن يكون صحيحاً فيما يتعلق بالاستشراق الألماني قديماً أما في مراحله الأخيرة فإنه بدون شك خضع بصورة أو بأخرى للسياسة، وهذا غير مستبعد خاصة إذا أخذنا في الاعتبار ظهور النفظ في بعض البلاد الشرقية وتطور علاقات ألمانيا مع الشرق إثر ذلك.

أما النقطة الثانية وهي الأهم فإنه يمكن القول إنها غير صحيحة على الإطلاق؛ ذلك لأنها قيلت هكذا دون التعمق في تاريخ ألمانيا وبالأخص حركة الاستشراق فيها. وعلى أية حال فإن الاعتراض واقع عليها للأسباب التالية:

أ ـ ما ثبت ـ بصورة قطعية ـ أن للألمان جميعات تنصيرية، وأنهم يقومون بدعم حركة التنصير مادياً ومعنوياً، وأن أحد أهم مؤتمرات التنصير، وهو ما يسمى بالمؤتمر الاستعماري، قد عقد في ألمانيا، وقد جاء في إحدى الكلمات التي ألقيت فيه: (والمبشرون هم الذين اختصوا وحدهم بالاهتمام بأمر الإسلام والبحث في شؤون مستعمراتنا الألمانية إلى هذه الأيام الأخيرة.، يجب علينا على الرغم من العناية برعاية الإسلام أن نهتم بمقاومة انتشاره في مستعمراتنا على قدر الإمكان)[1].

ب ـ ما تؤكده بعض المصادر من تتلمذ كثير من المستشرقين الألمان الرواد على أيدي مستشرقين فرنسيين وبالأخص (دي ساسي)[2]، وهو شخصية يعرف الكثيرون دورها في المجال الديني.

ج ـ ما جاء في محاضرة عن الاستشراق الألماني لمستشرقة ألمانية قالت

(1) عبد الرحمن الميداني / أجنحة المكر الثلاثة/ دار القلم/ ص50 وما بعدها.

(2) دي ساسي Sacy S. De هو عميد المستشرقين الفرنسيين عاش في الفترة من 1758ـ1838، تعلم الكثير من اللغات، وشغل العديد من المناصب العلمية، وتتلمذ على يديه الكثير من أعلام الاستشراق وخاصة الألمان، له دور في النشاط السياسي المتعلق بالشرق، للمزيد انظر د. عبد الرحمن بدوي/ موسوعة المستشرقين ص226.

فيها: (إن الاستشراق الألماني في القرن السابع عشر تحرر من تأثير الدين)[1].

وانطلاقاً من ذلك كله فإني لم أعتبر النقطتين السابقتين من خصائص المدرسة الألمانية رغم اعتبار البعض لهما وذلك للأسباب التي ناقشتها فيما سبق.

بعض ملامح الاستشراق الألماني

1 ـ اتصف المستشرقون الألمان بالتفاني في العمل والصبر والمثابرة، فمنهم من فقد بصره مثل وستنفلد[2]، ومنهم من أفنى عمره باحثاً ومنقباً ودارساً حتى إن يوهان رايسكه سمّي شهيد الأدب العربي.

يقول أحمد أمين: وقد عرف الألمان بدقة البحث والصبر عليه والاستطاعة العجيبة في أن يؤلفوا بين أجزائه المتنافرة وأن يصلوا منها إلى أدق النتائج وأعمقها[3].

2 ـ من أهم مميزاته اهتمامه بالقديم، فالسمة الملاحظة عليه هي التركيز الكبير على نشر التراث الإسلامي بدرجة يستحيل معها ـ كما يقول المنجد ـ أن يخرج مجمع علمي ما أخرجه مستشرق واحد[4].

3 ـ كانت بدايته متأخرة جداً إذا ما قورنت ببدايته في بعض البلاد الأخرى

---

(1) حضرت شخصياً هذه المحاضرة في جامعة الفاتح / كلية التربية بطرابلس وكانت أستاذة زائرة غير أني لا أذكر بالضبط تاريخ هذه المحاضرة ولا اسم هذه المستشرقة.

(2) وستنفلد H. F. Wuestenfeld مستشرق ألماني ذو شهرة واسعة ولد سنة 1808، تخصص في اللغات الشرقية وأتقنها وحاضر فيها وخاصة اللغة العربية، له أعمال كثيرة، جداً من أشهرها: أكاديميات العرب وأساتذتها / تاريخ الأطباء والعلماء العرب/ نشر مخطوطات عديدة من أشهرها: عجائب المخلوقات للقزويني/ الاشتقاق لابن دريد/ السيرة لابن إسحاق. الخ.. انظر: د. بدوي (موسوعة المستشرقين) ص276 وما بعدها.

(3) ميشال جحا / الدراسات العربية في أوروبا/ ص184.

(4) صلاح الدين المنجد / المستشرقون الألمان/ ص8.

ولم يعرف أي نشاط يذكر الاستشراق الألماني في القرن الثامن عشر.

4 ـ اهتم أكثر من غيره بنشر المخطوطات وتحقيقها والأسماء كثيرة جداً في هذا المجال.

5 ـ اهتم الاستشراق الألماني أكثر من غيره بفهرسة المخطوطات العربية والإسلامية، وطال عمل المستشرقين في ذلك، حتى إن بروكلمان مثلاً استغرق نصف قرن في وضع كتابه (تاريخ الأدب العربي)[1].

6 ـ اهتم أكثر من غيره بوضع المعاجم العربية، أو العربية اللاتينية، أو العربية الألمانية، ويبرز في هذا المجال أسماء كثيرة مثل فريتاج[2] ونولدكه[3] وهانزفير[4] وشراجله[5] وغيرهم.

---

(1) ادوارد سعيد / الاستشراق/ ص53.

(2) فرايتاج Freytag Geaorg Wilhelm مستشرق ألماني ذائع الصيت ولد سنة 1788 وتوفي سنة 1861، اهتم بالأدب العربي القديم ونشر منه قصائد كثيرة من أشهرها: قصيدة بانت سعاد، اهتم أيضاً بالتراث العربي ونشره، وله في ذلك باع طويل ومن ضمن ما نشره كتاب فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء لابن عرب شاه، وكتاب وصف الشام ووصف فلسطين للإدريسي. انظر د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص191.

(3) نولدكه Noldeke, Th. من أكابر المستشرقين الألمان ولد في هامبورج سنة 1836 اهتم باللغات الشرقية عموماً ونبغ في بعضها ومنها العربية، تلقد وظائف علمية كثيرة، ونال جوائز علمية أيضاً، خلف مؤلفات يصعب الإتيان على وصفها ونذكر نتفاً منها وهي: أصل وتركيب سور القرآن / دراسات في قواعد اللغة العربية الفصحى/ كما نشر العديد من الكتب التراثية ومنها: شرح وترجمة ونشر ديوان عروة بن الورد / أسهم في نشر تاريخ البلدان للطبري. الخ.. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج2، ص738.

(4) هانز فير Wehr Hans مستشرق ألماني ولد سنة 1909 / تضلع في اللغة العربية المكتوبة والمحكية وأتقن إلى جانبها لغات شرقية كثيرة، شغل مناصب علمية كثيرة كان آخرها سكرتير جمعية المستشرقين الألمان، ترك أعمالاً محدودة اهتمت بقضايا هامشية نذكر منها قاموسه العربي الألماني الذي جمعه من مصطلحات المجلات والصحف ولم يرجع فيه إلى المعاجم العربية القديمة، بعض الأقاصيص المأخوذة من ألف ليلة وليلة التي جمعها في كتابه الحكايات العجيبة والأخبار الغريبة. انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص219.

(5) جوتس شراجله Schregle. Gotz مستشرق ألماني ولد سنة 1923، أنهى تخصصه في الدراسات العربية من جامعة أرلنجن سنة 1960، له عدد محدود من الأعمال. انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص 228.

7 ـ قام بعض أعضائه بالتدريس في بعض الجامعات العربية وخاصة في مصر، ومن هؤلاء ليتمان[1] وبرجستراسر[2] وكراوس[3] وشاده[4].

8 ـ وصل بعض أعضائه إلى عضوية المجامع اللغوية العربية.

9 ـ اهتم بالبحث عن الآثار والتنقيب عنها، وأنشأ لذلك معاهد في بعض البلاد العربية وخاصة بيروت والقاهرة وبغداد.

10 ـ كان الحماس الذاتي طابعاً مميزاً لبعض المستشرقين الألمان، وخاصة

---

(1) أنو ليتمان Littmann, Enno من كبار المستشرقين الألمان ولد سنة 1875 وتوفي سنة 1958، درس على المستشرق الكبير نولدكه وتزوج حفيدته، تخصص في الآثار واهتم باللغات الشرقية ودرسها لمدة طويلة، كما رحل إلى بلاد كثيرة وعين في مناصب متعددة، نال شرف عضوية مجمع اللغة العربية بالقاهرة، أول من ترأس جمعية المستشرقين الألمان ـ ترك عدداً كبيراً من الأعمال أهمها ترجمته المهمة لكتاب ألف ليلة وليلة إلى الألمانية. انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص207.

(2) جوتهلف برجستراسر Bergstrasser Gotthelf من مشاهير المستشرقين الألمان ولد سنة 1886 وتوفي سنة 1933، اهتم باللغة العربية والدراسات الإسلامية وأبدع في ملاحقة نفائس التراث الإسلامي، ونذكر في هذا المجال مشروعه الكبير في جمع مخطوطات علوم القرآن الذي لم يتمه وأكمله بعد وفاته تلميذه بريتسل، خلف عدداً من الآثار منها: أطلس اللهجات العربية/ حنين ابن إسحاق ومدرسته/ حروف النفي في القرآن/ معجم قراء القرآن وتراجمهم. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج2، ص747.

(3) كراوس Paul Eliezer Kraus مستشرق ألماني من أصل يهودي ولد في مدينة براغ سنة 1904 وتوفي سنة 1944 درس في الجامعة العبرية في القدس وأتقن اللغة العربية بها، اهتم بتاريخ العلوم عند العرب ودرس في كلية الآداب بالجامعة المصرية، تتبع كثيراً من القضايا المشبوهة، وبحث فيها بغرضية واضحة تبدو من خلال ترجمته، وليس أدل على ذلك من صدور عملين متناقضين حول موضوع واحد هما: تحطيم أسطورة جابر بن حيان، وكتاب آخر بعنوان جابر بن حيان إسهام في تاريخ الأفكار العلمية في الإسلام. دفعه حرصه على خدمة بني عمومته اليهود إلى الوقوع في براثن العصابات الصهيونية مما أدى به إلى الانتحار. انظر: د. بدوي (موسوعة المستشرقين) ص25.

(4) شاده Schaade. A. مستشرق ألماني تخصص في اللغات الشرقية ولد سنة 1883 وتوفي سنة 1952، عمل في الجامعة المصرية ومديراً لدار الكتب المصرية، ترك عدداً من الأعمال منها: ابن زيدون / العربية والسريانية/ أحمد تيمور باشا والنهضة العربية. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج2/ ص755.

القدماء منهم فقد كان بعضهم ينشر النصوص العربية ويطبعها على نفقته على الرغم مما يعانيه من زهد الغربيين فيها، ووصل الحماس ببعضهم أنه أتقن ما يقرب من خمسين لغة ولهجة، وخير مثال على ذلك فريدريش روكرت[1].

11 ـ تتلمذ كثير من مشاهيره على المستشرق الفرنسي ـ دي ساسي ـ ومن هنا يمكن تلمس الأثر الديني الذي طرأ على الاستشراق الألماني.

12 ـ ظل حتى بداية القرن التاسع عشر يهتم بالدراسات اللغوية والأدبية فقط دون غيرها من الدراسات.

13 ـ ابتدأ منذ القرن التاسع عشر في التركيز على الدراسات الإسلامية، وتتابعت منذ ذلك الوقت دراسات الألمان حول الإسلام.

14 ـ اختلف عن غيره من مدارس الاستشراق الأخرى بالتركيز على البلاد العربية والدين الإسلامي دون غيرها من لغات وديانات الشرق الأخرى.

15 ـ أثر ظهور النازية في ألمانيا على حركة الاستشراق فيها، وذلك بهجرة بعض رواده إلى بلاد أخرى مثل شاخت، أو بموت البعض منهم في الحروب، أو بتأثر البعض بما ساد ألمانيا من جو فكري خاص.

16 ـ أثر ظهور النفط في بعض البلاد الشرقية، وازدياد الارتباط التجاري بين ألمانيا وغيرها من البلاد العربية في الانحراف بالاستشراق إلى دراسة اللهجات المحلية والتركيز عليها كوسيلة لتوثيق الصلة مع هذه البلاد.

وأخيراً يذكر إدوارد سعيد أن (ما فعله تراث الاستشراق الألماني هو أنه شذب ونقى وأحكم تقنيات كان مجال تطبيقها نصوصاً وأساطير وأفكاراً

---

(1) فريدريش روكرت Ruchkert Friedrich مستشرق وشاعر ألماني موهوب في تعلم اللغات، قيل إنه كان يلم بحوالي 50 لغة بين قديمة وحديثة، اهتم بالشعر وترجم أشعاراً عربية كثيرة، كما أنه ترجم قسماً من القرآن الكريم، من أعماله: ترجمة مقامات الحريري إلى الألمانية / ترجمة ديوان الحماسة إلى الألمانية، الخ. . انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص192.

ولغات جمعتها من الشرق، بمعنى حرفي تقريباً، بريطانيا وفرنسا الإمبراطوريتان، لكن ما كان مشتركاً بين الاستشراق الألماني والأنجلو فرنسي والأمريكي فيما بعد هو نمط من السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية[1].

المدرســة الإيطاليــة

الصلات بالشرق:

تعتبر إيطاليا ذات صلة كبيرة بالشرق منذ القدم، ويرجع بعض الباحثين هذه الصلة إلى فترة ما قبل الميلاد، وذلك نظراً لقرب إيطاليا جغرافياً من بعض البلاد العربية وإفريقيا، وعندما فتح العرب صقلية توطدت هذه الصلة بين إيطاليا والعالم الإسلامي ثقافياً، وخاصة في عهد الملك روجار الأول[2] وحفيده فريدريك الثاني[3]، حيث كان بلاطهما كعبة للعلماء والمثقفين من كل البلاد الشرقية، وكان لوجود الفاتيكان في إيطاليا أثر كبير في توطيد الصلة بينها وبين البلاد الشرقية، نظراً لما يوليه الفاتيكان من أهمية كبيرة جداً في التبشير بالدين المسيحي ومحاولة تنصير الشرقيين في كل مكان.

هذا ولم يظهر الاهتمام الرسمي لإيطاليا بالدراسات الشرقية إلا منذ القرن الحادي عشر، عندما بدأت الجامعات الإيطالية في الاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية، وابتدأت هذه الدراسات في جامعة نابولي سنة 1076 ثم تبعتها بقية الجامعات الأخرى.

---

(1) ادوارد سعيد / الاستشراق/ ص53.

(2) الكونت روجار الأول 1091 ـ 1101 حكم صقلية وكانت غالبيتها من المسلمين ولكن كان في عموم معاملاته متسامحاً معهم ومحترماً لشعائرهم لدرجة أنه منع ممارسة التنصير بينهم.

(3) فريديريك الثاني صاحب صقلية 1198 ـ 1250 أشهر أباطرة صقلية وأشدهم تعلقاً بالحضارة العربية، شهدت العلوم العربية في عهده تطوراً ملحوظاً سجلته المصادر بالإعجاب والتقدير والاحترام. انظر: د. أمين الطيبي / دراسات في تاريخ صقلية الإسلامية/ دار اقرأ/ 1990.

بعض ملامح الاستشراق الإيطالي

1 ـ بدأ الاستشراق الإيطالي رحلته بهدف ديني، ويتجلى هذا الهدف في أن معظم مؤسساته قد نشأت بجهود رهبان، ونذكر من هؤلاء البابا غريغوريوس الثالث عشر الذي أنشأ الكلية المارونية في روما سنة 1584م، التي اهتمت بتدريس اللغات الشرقية، وفي سنة 1623 أسس الكردينال دي ميتشي مدرسة اللغات الشرقية في فلورنسا، وأسس بعده الكردينال بروميو مدرسة اللغات الشرقية وهكذا، ثم تطورت أهدافه إلى استعمارية، وذلك عندما أدى دوره في احتلال ليبيا والحبشة والصومال، ومرت به في رحلته أهداف علمية تمثلت في ذهاب الكثير من الإيطاليين إلى مراكز الحضارة الإسلامية طلباً للعلم والمعرفة.

2 ـ كان للفاتيكان /الوصي على الديانة المسيحية/ أثر كبير في ظهور الاستشراق الإيطالي وتطوره.

3 ـ نظراً لغلبة الدافع الديني عليه فقد تركزت دراساته وأبحاثه على الإسلام والمسلمين وخاصة العرب منهم، إلى جانب الاهتمام باللغة العربية وتأليف الكتب فيها وفي بعض لهجاتها.

4 ـ كانت فترة الحكم العربي لصقلية تمثل إغراء كبيراً للمستشرقين الإيطاليين في التخصص في الجوانب الإسلامية والعربية والتركيز عليها، ونظرة على مؤلفات كايتاني وسانتيلانا ونللينو وميكنجلو جويدي[1] وغيرهم تعطي دلالة واضحة على ذلك.

5 ـ تمكن بعض أعضائه من الرحيل إلى المشرق والعيش فيه والتدريس في جامعاته وخاصة مصر، وقد تتلمذ عدد من قادة الفكر العربي عليهم،

---

(1) جويدي Michel Angeol من المستشرقين الإيطاليين البارزين ولد في روما سنة 1886 وتوفي سنة 1946، اهتم بالأدب العربي والدراسات الإسلامية، أكمل بعض مشاريع والده المستشرق الكبير انياتسو جويدي العلمية. انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص97.

وأذكر منهم على سبيل المثال طه حسين الذي درس على المستشرق نللينو.

6 ـ تمكن بعض المستشرقين الإيطاليين من نيل شرف عضوية أكثر من مجمع علمي في وقت واحد، ومن هؤلاء كارلو نللينو وفرانشيسكو غبريالي[1] وانياتسو جويدي[2] وغيرهم.

7 ـ ساهم بجهد متواضع في نشر التراث الإسلامي والاهتمام به حفظاً وفهرسة وتحقيقاً.

8 ـ تميز الاستشراق الإيطالي عن غيره بوجود الكثير من المستشرقات اللاتي أسهمن بجهد وافر في مجال الدراسات الشرقية، ومن هؤلاء ماريا نللينو[3] واولجابنتو[4] ....

---

(1) فرنشيسكو غبريالي Francesco Gabrieli ابن أحد المستشرقين الإيطاليين الكبار جوزيبي غبريالي، اهتم بالشعر العربي القديم وبالتاريخ العربي، شغل مناصب علمية متعددة منها عضوية المجمع العربي في دمشق والمجمع اللغوي في القاهرة. من مؤلفاته: تاريخ الأدب العربي / عالم الإسلام/ خصائص الحضارة العربية الإسلامية. الخ.. انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص104.

(2) إنياتسو جويدي Ignazio Guidiأحد أبرز أعلام المستشرقين الإيطاليين ولد بروما سنة 1844 ودرس العربية في جامعاتها، زار عدداً من البلدان العربية وعين أستاذاً للأدب العربي في الجامعة المصرية، أتقن اللغة العربية وحاضر بها وتتلمذ عليه عدد من قادة الفكر العربي في مصر، أتقن عدداً من اللغات وألف بها، نشر عدداً من الأعمال منها قسم من تاريخ الطبري، فهرس العديد من المخطوطات في مكتبه فيتوريو إيمانويل ومكتبة انجليكا أكسندرينا، أشهر كتبه تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام. انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا) ص93.

(3) ماريا نللينوا Nallino. Maria ابنة المستشرق الكبير كارلو نللينو وواحدة من أشهر المستشرقات الإيطاليات، ولدت سنة 1908، وتتلمذت على والدها وصحبته في أسفاره واستأنفت نشاطه العلمي بعد وفاته، اختيرت عضواً مراسلاً في المجمع اللغوي في مصر، تركت عدداً من الأعمال منها: مجموعة آثار كارلو نللينو/ الإسلام والأقليات الدينية في الدستور السوري الجديد. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج1 ص397.

(4) أولجابنتو Pinto, Olga مستشرقة إيطالية مغمورة شغلت أمينة المكتبة الوطنية بروما وخلفت عدداً من الآثار العلمية منها: الكتب العربية في مكتبات روما/ المخطوطات العربية غير المفهرسة في المكتبة الوطنية بفلورنسا. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج1/ ص398.

وأنجيلا كوداتزي[1] وبانتا[2] وغيرهن كثير.

9 - من مميزاته أيضاً وجود ما يسمى بالوراثة العلمية، ففي مجال الاهتمام بالدراسات الشرقية نجد الأبناء يسيرون على خطى آبائهم ويكملون ما بدأوه ويجمعون ما عملوه، وكمثال على ذلك جويدي وابنه ميكلنجلو وغبريالي وابنه فرنشيسكو ونللينو وابنته ماريا.

10- لا يكاد يوجد له أثر واضح في غير الدائرة العربية، أي إنه لم يهتم بأجزاء الشرق الأخرى وخاصة الشرق الأقصى.

11- اهتم أخيراً بإنشاء كراسي الدراسات الشرقية والمعاهد الشرقية المتخصصة والمجلات والمعارض التي تهتم بالشرق، وكذلك أسس مجموعة من المراكز الثقافية في مجموعة من الدول العربية.

المدرسة الفرنسية

الصلات بالشرق:

ترجع صلة الفرنسيين بالشرق إلى أوائل القرن الثامن عشر الميلادي حينما غزا العرب المقاطعات الفرنسية وازدادت هذه العلاقة وتوطدت بوجود الدول الإسلامية في الأندلس، ثم بحملة نابليون على مصر، وأخيراً باحتلال فرنسا الكثير من البلاد الشرقية.

ويبدو - من خلال المراجع التي وقعت تحت يدي - أن علاقة فرنسا

(1) أنجيلا كوداتزي Codazzi. Angela مستشرقة إيطالية خلفت آثاراً محدودة منها: نشر مخطوط آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان لابن حنين، ورسالة في القياس المسطح لليون الإفريقي. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج1/ ص400.

(2) بانتا Panetta. Ester مستشرقة إيطالية تخصصت في تتبع التراث الليبي وخاصة في مدينة بنغازي، ومن ضمن ما خلفته: تقاليد وعادات شعبية من ليبيا، الأمثال العربية في بنغازي، الملابس الشعبية في بنغازي. الخ.. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج1/ ص403.

بالشرق كانت ولا تزال علاقة قائمة على التطاحن وعلى مصالح فرنسا في الشرق وما يعود عليها من جراء تعاملها معه، ولقد تعاظهم اهتمام الفرنسيين بالشرق منذ أن تعاظم الدور البريطاني في الهند، ذلك الدور الذي ألهب حماس الفرنسيين وجعلهم يبحثون عن دور مماثل في مواقع أخرى من ذلك الشرق المترامي الأطراف، ونتيجة لذلك نمت الدراسات الاستشراقية في فرنسا وتطورت يوماً بعد آخر.

بعض ملامح الاستشراق الفرنسي

1 - تتركز دراساته حول ثلاثة محاور وهي:

أ ـ المحور الديني

ب ـ المحور السياسي

ج ـ المحور الاستعماري

2 - له أثر كبير في توجيه الاستشراق الألماني والانحراف به نحو منعرجات دينية وسياسية، ويبرز ذلك من خلال تتلمذ الكثير من المستشرقين الألمان على مستشرقين فرنسيين نخص بالذكر منهم فرايتاج وفلوجل[1] وفلايشر[2].

---

(1) فلوجيل Flugel. G أحد المستشرقين الألمان ذوي الشهرة الفائقة، ولد في سكسونيا سنة 1802 وتوفي سنة 1870، اهتم بالعمل مع التراث الإسلامي وخلف فيه أعمالاً عظيمة منها: نشر كتاب كشف الظنون لحاجي خليفة، نجوم الفرقان في أطراف القرآن وهو معجم مشهور، فهرس المخطوطات العربية والفارسية والتركية في مكتبة فينا القيصرية. الخ.. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج2/ ص701.

(2) فلايشر Gleischer. H. L. مستشرق ألماني ذائع الصيت عرف بأنه مؤسس الدراسات العربية المنظمة في ألمانيا، ولد سنة 1801 وتوفي سنة 1881، شغل كرسي العربية في جامعة ليبزيج لمدة خمسين عاماً، خلف آثاراً هائلة منها: تاريخ العرب قبل الإسلام، فهرس المخطوطات الشرقية في مكتبة درسدن الوطنية، فهرس المخطوطات الشرقية في مكتبة مجلس الشيوخ. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج2/ ص707.

3 ـ يعتبر معهد اللغات الشرقية الذي أسس سنة 1195م أهم مكان ترعرع فيه الاستشراق الفرنسي.

4 ـ كان لجامعة السوربون ذات الشهرة العالمية أثر واضح في تنشيط الدراسات الشرقية في فرنسا.

5 ـ أسس كثيراً من المعاهد والمدارس والمراكز الثقافية في بلاد الشرق التي كان لها تأثير كبير في فَرْنَسَةِ عدد من هذه البلاد خاصة التي استعمرت من قبل فرنسا.

6 ـ يمتاز الاستشراق بالتخصص، أي إن معظم أفراده تخصص كل منهم في جانب معين من جوانب البحث والدراسة.

7 ـ نشأت معظم الجامعات والمعاهد الفرنسية التي تعنى بالدراسات الشرقية بجهود رهبان وقساوسة وتولى هؤلاء إدارة الأمور فيها.

8 ـ من مميزاته أنه قام بفهرسة الكثير من الكنوز الشرقية من مخطوطات ووثائق وغيرها سواء ما كان منها في فرنسا أو في غيرها من البلاد التي وقعت تحت الاستعمار الفرنسي.

9 ـ اهتم منذ البداية بكل ما يتعلق بالشرق عموماً، ولم يخص الإسلام أو العربية وحدهما أو يركز عليهما.

10 ـ يعتبر المرجع الأوروبي الأول عن الأبحاث والدراسات الخاصة بالطوارق والبربر، وتركز مستعمراته في إفريقيا ساعده على ذلك، واهتمامه بهذا النوع من الدراسات لا يخلو من نوايا استعمارية سيئة.

11 ـ ترك بصماته الواضحة على التعليم في إفريقيا، وخاصة في شمالها، وتم ذلك عن طريق ما أتيح لأعضائه من فرص في التدريس والتوجيه التربوي وتخطيط المناهج وغيرها.

12 ـ اهتم كثيراً بالآثار وتتبعها في مواقعها، وأنشأ لها معاهد ومراكز خاصة.

13 ـ ضم بين صفوفه الكثير من ضباط القوات المسلحة الفرنسية، وأتاح لهم عملهم في المستعمرات الفرنسية النبوغ في ميدان الدراسات الشرقية في مختلف جوانبها، ونذكر من هؤلاء جاكو(1) ومونتان(2) وبرشية(3) وغيرهم.

المدرسة الروسية

الصلات بالشرق:

على الرغم من أن روسيا تعتبر شرقية الملامح اجتماعياً وثقافياً وحضارياً وخاصة القسم الآسيوي منها، إلا أن معظم الباحثين يعتبرونها خلاف ذلك، أي إن لها مستشرقين لا يختلفون كثيراً عن مستشرقي البلاد الأخرى، خاصة إذا اعتبرنا أن الجانب الإلحادي في روسيا يمثل خطورة على الإسلام أكثر من تلك الخطورة التي يمثلها الاستشراق المسيحي، وعلى أساس ذلك اعتبرنا أن الاستشراق الروسي يمثل ملامح خاصة جديرة بأن تضعه أحد المدارس الرئيسة في هذا الميدان.

---

(1) جاكو: Jacquat, Cl أحد ضباط الجيش الفرنسي الذين استشرقوا، خلف دراستين هما: دولة العلويين وأنطاكية مركز سياحة. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج1/ ص242.

(2) مونتان Montagne. R أحد المستشرقين الفرنسيين الذين عملوا في صفوف الجيش الفرنسي ولد سنة 1893 وتوفي سنة 1954، شغل عدداً من المناصب العلمية منها مدير المعهد الفرنسي بدمشق، خلف عدداً لا بأس به من الآثار منها: الشرق والغرب وشمالي إفريقيا/ تنظيم قبائل البربر المستقلة تنظيماً اجتماعياً وسياسياً، حياة البربر السياسية في المغرب. الخ.. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج1/ ص272.

(3) برشية Leon Bercher مستشرق فرنسي ولد سنة 1889 وتوفي سنة 1955، اشتغل في الجيش الفرنسي ثم عين مديراً للدراسات في معهد الدراسات العليا في تونس من أعماله: ترجمة رسالة القيروان /وطوق الحمامة/ والتحفة لابن عاصم. انظر: د. بدوي (موسوعة المستشرقين) ص56.

وترجع صلة الروس بباقي دول الشرق، وبالأخص الدول الإسلامية منها، إلى القرن الثاني عشر، وذلك حين وصف حجاج بيت المقدس رحلاتهم إلى تلك الأماكن، ومن أشهرهم رحلة الأب دانيل (1106 ـ 1108) وقد كتبها بالروسية ثم ترجمت بعد ذلك إلى الفرنسية، ثم توطدت تلك العلاقات باكتساح المغول جزءاً من روسيا وبقائهم هناك فترة تقرب من 240 عاماً، وكانت تلك الفترة كفيلة بصبغ تلك المناطق بالصبغة الشرقية، ولم يظهر الاهتمام العلمي بالشرق إلا في العقود الأولى من القرن التاسع عشر الذي شهد بداية الدراسات العربية المنتظمة، ونشوء المدارس العلمية المتخصصة، وازداد هذا الاهتمام بالشرق ـ خاصة الجزء العربي منه ـ إثر ازدهار العلاقات بين الاتحاد السوفيتي وبعض البلدان العربية التي لا زالت قائمة إلى الآن.

بعض ملامح الاستشراق الروسي

1 ـ ترجع اهتماماته بالدراسات الشرقية إلى فترة قديمة، ولكنها لم تبدأ رسمياً إلا في العقود الأولى للقرن التاسع عشر.

2 ـ بدأ الاستشراق الروسي في الاهتمام باللغات الشرقية قبل الثورة البلشفية، وكان للاستشراق الألماني دور واضح في تكوينه.

3 ـ اهتم كثيراً باللغات دون غيرها من العلوم الأخرى، وخص بالدراسة لغات آسيوية لم يهتم بها الاستشراق الأوروبي كثيراً، وذلك مثل التركية والصينية والمغولية والأرمينية والكردية والفارسية وغيرها.

4 ـ ركز اهتمامه أيضاً على الأدب العربي نثراً وشعراً، ونتج عن ذلك مؤلفات كثيرة بالروسية تناولت أعمال الأدباء العرب والمحدثين، نذكر منهم مائة وأربعة وعشرين كتاباً في ثلاثين لغة من لغات الاتحاد

السوفيتي[1]، ومن أعلام المدرسة الأدبية كرتشوفسكي[2] وكريمسكي[3].

5 ـ كان للوجود الإسلامي في بعض مناطق الاتحاد السوفيتي أثر واضح في مد الاستشراق فيها بمادة سخية للبحث والتحليل، وخاصة ما خلفه من مخطوطات كثيرة بالعربية أو بالروسية لا زالت تكتشف إلى اليوم، وفي هذا المقام يجب أن نذكر أعلام المسلمين في تلك المناطق كالخوارزمي[4] والبيروني[5] وابن سينا[6] والفارابي[7].

6 ـ نظراً لكثرة المخطوطات الإسلامية في روسيا فقد اهتم المستشرقون الروس بفهرستها ووصف كل الآثار القديمة، ومن أبرز المفهرسين

---

(1) نجيب العقيقي / المستشرقون/ ج3 ص222.

(2) كرتشكوفسكي Krackovskijمن أشهر المستشرقين الروس ولد سنة 1883 وتوفي سنة 1951 تعلم عدداً من اللغات الشرقية ومنها العربية، زار عدداً من البلدان العربية، اهتم بالأدب العربي وبأبي العلاء خاصة وله في ذلك كتاب، نشر عدداً كبيراً من المخطوطات العربية من أهمها كتاب (البديع/ لابن المعتز) وكتاب (الاعتبار/ لابن منقذ) من أهم أبحاثه: نشأة وتطور الأدب العربي الحديث، أدب المهاجرين العرب في أمريكا، الكتّاب الروس في الأدب العربي. انظر: د. بدوي (موسوعة المستشرقين) ص321.

(3) كريمسكي Krymsky. A. E مستشرق روسي مشهور ولد في أكرانيا سنة 1871 وتوفي سنة 1941، اهتم باللغة والتاريخ والأديان، وشغل مناصب علمية متعددة أهمها سكرتير مجمع العلوم الأكراني. ترك عدداً من الأعمال منها: العالم الإسلامي ومستقبله /تاريخ الإسلام/ الشاعر الزنديق إبان اللاحقي. الخ. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج3/ ص946.

(4) الخوارزمي: أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي، ولد سنة 935 وتوفي سنة 993. انظر: الأعلام للزركلي/ ج7.

(5) البيروني: محمد بن أحمد أبو الريحان البيروني الخوارزمي، فيلسوف ورياضي ومؤرخ، ولد سنة 975 وتوفي سنة 1048. انظر: الأعلام للزركلي.

(6) ابن سينا: الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي شرف الملك، الفيلسوف الرئيس، ولد سنة 980 وتوفي سنة 1037، انظر: الأعلام للزركلي/ ج2.

(7) الفارابي: محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ أبو نصر، ولد سنة 874 وتوفي سنة 950. انظر: الأعلام للزركلي/ ج7.

إيفانوف[1] وروما سيكفيتش.

7 ـ ظهرت فيها المطابع الشرقية مبكراً ونتج عن ذلك طبع الكثير من نفائس الكتب في مختلف المجالات، ومن أشهرها مطبعة قازان وبطرسبرج.

8 ـ للاستشراق الروسي نشاط واضح في إصدار المجلات الشرقية والمتخصصة، ولا زالت مجموعة منها تصدر إلى الآن، ونذكر من المجلات الاستشراقية الروسية مجلة الرسائل وعلم الإسلام، والآداب العالمية، والحوليات الشرقية.

9 ـ تتلمذ كثير من أعلامه في فرنسا وخاصة على مستشرقها الكبير دي ساسي.

10 ـ ليس له اهتمام واضح بالدراسات الإسلامية إذا ما قورن بغيره من الاستشراق الأوروبي.

11 ـ للاستشراق الروسي مساهمات واضحة في دراسة اللهجات نتج عنها دراسات متعددة في لهجات مختلفة.

12 ـ زاد اهتمامه بالعالم العربي، ووسع من اهتمامه بالدراسات الإسلامية أخيراً، وذلك إثر نشوء العلاقات الوثيقة بين الاتحاد السوفيتي وبعض الأقطار العربية.

13 ـ في علاقاته بالعالم الإسلامي لا تختلف دوافعه وأهدافه عن دوافع وأهداف الاستشراق الأوروبي، خاصة في دراساته المعاصرة عن العالم الإسلامي[2].

---

(1) إيفانوف Ivanow. Wمستشرق روسي تخصص في العقيدة الإسماعيلية واهتم بالمخطوطات، خلّف عدداً كبيراً من الآثار منها: المخطوطات الإسماعيلية في المتخف الآسيوي/ وثائق فارسية جديدة لدراسة الحلاج/ فهرس المؤلفات الإسماعيلية/ المنشورات الشرقية في روسيا. الخ. انظر: العقيقي: / المستشرقون/. ج3/ ص970.

(2) انظر في ذلك أيضاً:

أ ـ د. عبد الرحمن بدوي/ موسوعة المستشرقين.

المدرسة الإسبانية

الصلات بالشرق:

تعتبر إسبانيا أقوى دول أوروبا صلة بالشرق؛ لقربها الجغرافي منه أولاً، ولاحتضانها أروع وأعظم حضارة أسسها العرب خارج ديارهم دامت قرابة خمسة قرون كانت من القوة بحيث تركت آثارها ماثلة في الحياة الإسبانية على مختلف الأصعدة حتى يومنا هذا، فالأثر العربي يبرز في كل مرفق من مرافق الحياة الإسبانية ابتداء بالأشكال الهندسية المعمارية، ومروراً بالعادات والتقاليد، وانتهاء بالمكتبات العربية التي تمتلىء بنتاج العقول العربية الإسلامية في مختلف العلوم، التي كانت ولا تزال الأساس المرجعي الذي انطلق منه الغرب في بناء حضارتهم.

من كل ذلك نجد الاهتمام الإسباني بالشرق أمراً طبيعياً يحتمه الواقع التاريخي الذي مرت به إسبانيا، والذي خلف وراءه مادة علمية كبيرة كانت الدافع الأول الذي حرك الإسبان للاهتمام بالعلوم الشرقية والتخصص فيها، وهذا الاهتمام قديم قدم الحضارة العربية في الأندلس، فهو قد بدأ منذ أن أحس الغرب ـ وفي مقدمتهم الإسبان ـ بالحاجة إلى العلوم العربية، وتطور بعد ذلك إلى أن وصل ذروته في القرن الثاني عشر، في الفترة التي عرفت بعصر الاستعراب الأوروبي، والتي تعلق فيها الإسبان باللغة العربية وفتنوا بتذوق الآداب والفنون العربية تاركين كل ما يمت إلى اللاتينية وآدابها بصلة، ثم أخذ هذا الاهتمام يضعف ويقوى حسب الظروف والأحوال، تحركه دوافع كثيرة شأنه شأن بقية الاستشراق الأوروبي عموماً.

ب ـ الدراسات العربية الإسلامية في بعض البلاد الأوروبية/ مجموعة محاضرات جامعة بيروت العربية/ 1973.

ج ـ الاستشراق/ مجلة الفكر العربي/ معهد الإنماء العربي/ عددي 31 ـ 32.

بعض ملامح الاستشراق الإسباني

1 ـ الدافع العلمي هو المحرك الأول للاستشراق الإسباني، فالرغبة في تعلم اللغة العربية من أجل دارسة وترجمة الكتب العربية كانت السبب الرئيس في إقبال الإسبان على حقل الاستشراق، وإلى جانب ذلك يبرز الدافع الديني المتمثل في المستشرقين الرهبان الذين شكلون تياراً مهماً في ميدان الاستشراق الإسباني.

2 ـ يكاد الاستشراق الإسباني أن يكون مشابهاً للاستشراق الألماني في التركيز على التراث العلمي العربي، والاهتمام به حفظاً وفهرسة وتحقيقاً ونشراً، ولعله امتاز عنه بامتلاك جزء كبير من هذا التراث في المكتبات الإسبانية.

3 ـ على الرغم من أن القرن العشرين شهد انخفاضاً واضحاً في العمل الاستشراقي من حيث المستوى الكمي، إلا أننا نجد شذوذاً عن ذلك في الاستشراق الإسباني، يمثله عدد من المستشرقين الإسبان وفي طليعتهم العالم الكبير آسين بلاسيوس الذي خلف ما يقرب من مائتين وخمسين كتاباً وبحثاً بعضها في عدة مجلدات، وكذلك غونزاليث بلانسيا[1] الذي خلف ما يقرب من ثلاثمائة وعشرين كتاباً وبحثاً، وهو عدد يذكرنا بما تميز به الألمان في مراحل الاستشراق الأولى من تفرغ للبحث والإنتاج العلمي.

4 ـ له نشاط ملحوظ في ترجمة الكتب العربية ونشرها، وهو الأمر الذي

---

(1) غونزاليث بلانسيا Angel Gonzalea Palaencia من أشهر المستشرقين الإسبان ولد سنة 1889 وتوفي سنة 1949، ترأس كرسي التاريخ الإسلامي في جامعة مدريد، وانتخب عضواً للأكاديمية الملكية للتاريخ والأكاديمية الملكية الإسبانية، خلف عدداً من الآثار منها: المخطوطات العربية والإسبانية المكتوبة بالخط العربي، تاريخ إسبانيا الإسلامية، المسلمون والمسيحيون في إسبانيا القرون الوسطى. الخ. انظر: د. ميشال جحا/ الدراسات العربية ص39.

كان له إلى جانب الاستفادة العلمية الأوروبية أثر في تعريف الإنسانية بالفكر العربي الإسلامي، ومن أشهر المترجمين أميلو غرسياغومث.

5 ـ شهد الاستشراق الإسباني نشاطاً كبيراً في القرن التاسع عشر وما بعده وكان ذلك بسبب الإقبال الكبير للباحثين الإسبان على ميدان الدراسات الشرقية الذي جذبهم إليه وفرة المخطوطات العربية التي ضمتها المكتبات الإسبانية.

6 ـ الفلسفة والتصوف والأدب والتاريخ أبرز الميادين التي ركز عليها المستشرقون الإسبان وأنتجوا فيها مؤلفات كثيرة، ومن البارزين في هذه الميادين بلاسيوس وريموندو[1] والأب داريو.

7 ـ كان للقساوسة والرهبان أثر واضح وفي تنشيط الاستشراق الإسباني، وذلك بانخراطهم الشخصي في هذا الميدان، أو بدفعهم الباحثين الآخرين إليه، ومن أشهر هؤلاء يوحنا الأشقوبي، وبدرو القلعاوي[2]، وريموندو مارتيني، وكانيس[3].

8 ـ فهرسة المخطوطات العربية أحد المجالات التي اهتم بها المستشرقون الإسبان، وكان لهم فيها دور واضح، ومن الأسماء اللامعة في الفهرسة

(1) ريموندو: R. Martint من طلائع الرهبان الذين استشرقوا ولد سنة 1230 وتوفي سنة 1284، تعلم العربية في تونس وأتقن إلى جانبها لغات شرقية أخرى، نال حظاً من العلوم الإسلامية حتى قيل إنه حفظ صحيحي مسلم والبخاري، خلف بعض الآثار منها: خنجر الإيمان. انظر؟ العقيقي (المستشرقون) ج2 ص31.

(2) بدرو القلعاوي Pedro de Alcaia من الرعيل الأول من المستشرقين الأسبان، عاش في القرن الخامس عشر، ويعزي إليه أنه أول من وضع قاموساً بلغة أوروبية/ عربية. انظر: د. بدوي (موسوعة المستشرقين) ص49.

(3) كانيس Francisco Canes من المستشرقين الإسبان الرهبان، عمل في كلية الآباء المبشرين الإسبان في دمشق وعضواً في أكاديمية التاريخ، له من الأعمال قاموس إسباني/ لاتيني عربي، والنحو العربي العامي والفصيح انظر: د. بدوي (موسوعة المستشرقين) ص 320.

غينغوس[1] وسلفادور غوميث[2] وألاركون[3].

9 ـ يشترك مع الاستشراق الإيطالي في وجود الكثير من المستشرقات وخاصة في العصر الحديث الذي شهد انضمام الكثير منهن إلى حقل الاستشراق، ومن أبرزهن رفائيلا ماركيث[4] وماريا فاثكيث[5] وخواكينا إيبانيث[6] وغيرهن كثير.

10ـ له مساهمة فعالة في النشاط الصحفي الاستشراقي، وذلك من خلال مجموعة هائلة من المجلات الاستشراقية التي تصدر في إسبانيا،

---

(1) غينغوس: Pascual Gayangos مستشرق إسباني ولد سنة 1809 وتوفي سنة 1879، شغل مناصب متعددة منها رئيس كرسي اللغة العربية في جامعة مدريد وعضواً في أكاديمية التاريخ، اشتهر باقتناء المخطوطات، وتميز بلغته الإنجليزية الرفيعة، خلّف آثاراً عديدة منها: اللغة والأدب عند الموريسكيين/ ترجمة نفح الطيب إلى الإنجليزية/ تاريخ ملوك غرناطة وأعمالاً أخرى كثيرة تتعلق بالتاريخ والأدب الإسباني. انظر: د. بدوي/ موسوعة المستشرقين/ ص103.

(2) سلفادور غوميث Salvador Gomez Nogales راهب إسباني ولد سنة 1913، اهتم بالجوانب الفلسفية والفلسفة الإسلامية بوجه خاص، وله أعمال حول ابن رشد وابن حزم، ومن أعماله: ترجمة تهافت التهافت لابن رشد إلى الإسبانية، ما وراء الطبيعة عند العرب، نظرية الاستسلام في صوفية الإشراق، الخ. انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص 149.

(3) الاركون: Alarcon. Y مستشرق إسباني ولد سنة 1880 وتوفي سنة 1932، تمكن من اللغة العربية ودرّسها في معظم الجامعات الإسبانية، خلف عدداً من الأعمال منها: الأثر الإسلامي في الصوتية الحديثة، فهرس المخطوطات العربية والأعجمية المكتوبة بلغة العامة في مدينة العرائش. انظر: العقيقي (المستشرقون) ج2/ 591.

(4) رفائيلا ماركيث Rafaela castrillo Marques مستشرقة إسبانية ولدت سنة 1931، تخصصت في اللغة العربية وحصلت على الدكتورة في تاريخ شمال إفريقيا، انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص 161.

(5) ماريا فاثكيث Maria Vazquez مستشرقة إسبانية تخصصت في اللغة العربية، وزارت عدداً من البلاد العربية وعاشت في بعضها لفترة طويلة، عملت مع المعهد الإسباني العربي للثقافة، لم أقف لها على أي عمل علمي خلفته. انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص 161.

(6) خواكينا إيبانيث Joaquina Ibanez مستشرقة إسبانية تخصصت في اللغة العربية ودرست في معهد الدراسات العربية في جامعة غرناطة، نالت الدكتوراه في أشعار ابن ليون حول الزراعة وليس لها عمل غيره فيما أعلم. انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص162.

وأهمها مجلة الأندلس ومجلة إفريقيا، ومجلة المنارة، ومجلة منتجات من الدراسات العربية والعبرية إلخ. . .

11 ـ يعتبر المعهد الإسباني العربي للثقافة الذي يديره المستشرق آسين بلاسيوس واحداً من أهم مكانين نشط فيهما الاستشراق الإسباني، كما تعتبر مكتبة الأسكوريال أهم المكتبات التي انطلق منها؛ وذلك لما تحويه من نفائس التراث العربي الإسلامي.

12 ـ ليس للاستشراق الإسباني /فيما بدا لي/ مساهمة واضحة في الأمور السياسية والاستعمارية كما هو الحال لدي غيرهم من مستشرقي البلدان الأوروبية الأخرى.

المدرسة الصهيونية

على الرغم من أن كثيراً من الباحثين لم يشيروا إلى هذه المدرسة بشكلها المستقل إلا أن الباحث المدقق لا يجد عناء في اكتشاف سماتها، خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين الذي حاولت الصهيونية فيه أن تمسك بزمام الأمور في العالم اقتصادية وسياسية وثقافية، وأن توجهها لصالحها، ومن خلال سيطرة اليهود والصهاينة على وسائل الإعلام العالمية صناعة وخبراً يمكن لنا أن نكتشف وجود هذه المدرسة وتأثيرها في مدارس الاستشراق الغربي الأُخرى، بل استغلالها وتسخيرها لها لخدمة قضاياها.

أما قبل النصف الثاني من القرن العشرين فإنه يصعب تمييز مدرسة مستقلة للاستشراق اليهودي، وذلك لأن أغلب رواد هذه المدرسة كانوا منبثين في دول العالم الغربي، حيث يمارسون أدوارهم باعتبارهم غربيين لا يهوداً وصهاينة، وهذا التستر بالزي الغربي استفاد منه اليهود كثيراً في خدمة قضايا صهيونية مع تقديمها في قالب غربي، لضمان القبول لها حتى في أوساط العرب والمسلمين، مستغلين في ذلك عقدة النقص الشرقية تجاه الغرب.

كما أن اليهود استفادوا من التصاقهم بالغرب في عدم ظهورهم بشكل مستقل يعرضهم للهجوم المباشر ويجعلهم عرضة للمحاربة حتى من قبل الغربيين أنفسهم، ونتيجة لذلك كله فضل المستشرقون اليهود العمل في الدائرة الغربية طوال مرحلة الشتات.

أما حين ظهور الكيان الصهيوني في فلسطين وبناء الدولة الصهيونية وتأثيرها في مجريات الأحداث العالمية، فإن اليهود لم يعودوا بحاجة إلى التستر خلف الإطار الغربي، ومن هنا ظهرت بصورة واضحة وجلية ملامح هذه المدرسة الجديدة المتمثلة في المدرسة الصهيونية، التي تضم، كما نعتقد، كل الباحثين اليهود الذين يعيشون في دول العالم الغربي، كما تضم كل المستشرقين الغربيين والماركسيين ذوي الولاء الصهيوني، ونتيجة لهذه الأنواع التي تحتويها هذه المدرسة ونتجة لما امتلكه اليهود والصهاينة من إمكانات مادية هائلة استطاعت هذه المدرسة، أن تفرض وجودها أخيراً في ميدان الفكر الاستشراقي، بل أن توجه حركة الاستشراق نحو منعرجات جديدة تجعلنا نقول بيقين: إن مرحلة الاستشراق المعاصرة هي المرحلة الصهيونية.

وإذا كان الكلام ثقيلاً على البعض وغير مستساغ فإننا يمكن أن نوضحه بأن نقول: إن الهيمنة الصهيونية على ميدان الفكر الاستشراقي الغربي تبدو واضحة في السيطرة على وسائل الإعلام العالمي سواء أكان ذلك المرئي أم المسموع أم المقروء، فمعظم المؤسسات الإعلامية الكبيرة في العالم هي إما ملكية كاملة لليهود أو ملكية جزئية مؤثرة، ومن هذه مثلاً مؤسسة فرنكلين للطباعة.

ومن خلال هذه المؤسسات وما يلحق بها من مؤسسات صناعية لصنع المواد الخام الإعلامية يستطيع اليهود والصهاينة التحكم في ما يسمع العالم أو يشاهد أو يقرأ، فالمادة إخبارية كانت أو علمية لا تمكن من الذيوع والانتشار

إلا إذا رضيت عليها هذه المؤسسات واتفقت مع أهدافها ومصالحها، ولا شك في أن المستشرق الغربي هو جزء من هذا العالم تؤثر فيه هذه الوسائل الإعلامية، وتشكل صياغة معينة لمجمل أفكاره، فهو لا يستطيع بأي حال التخلص من سيطرتها، بل على العكس من ذلك فإنها تلقى منه قبولاً ورضا إذا تعلق الأمر بواقع عربي أو إسلامي الذي يلتقي فيه اليهودي والنصراني معاً على قناعة واحدة أساسها مقاومة الإسلام والمسلمين.

وإذا فرض أن وجد صوت غربي حر يحاول أن يتخلص من هذه الهيمنة الصهيونية، ويصل إلى حقيقة علمية لينبه الناس من خلالها إلى واقع غير صحيح فإن السهام كلها ستتوجه نحو إسكاته بدءاً برميه بالتهمة المميتة أحياناً وهي معاداة السامية، وانتهاء بحصاره إعلامياً والتعتيم عليه بكل الوسائل، حيث لا يلقى بعد ذلك سبيلاً إلى الظهور(1).

بمثل هذه الصورة استطاع الصهاينة السيطرة على الاستشراق الغربي وتسخيره وتوجيهه لخدمة قضايا وأهداف معينة لعل أهمها:

1 - تجذير كل النظريات العرقية وتوسيع ميدان البحث فيها لتؤدي إلى تحقيق الطموحات الصهيونية في تسخير شعوب العالم واستعبادهم.

2 - توسيع مجالات البحث الاستشراقي الغربي القديم المدفوع بدافع ديني متعصب الذي ركز على تشويه الإسلام والمسلمين.

3 - استحداث مجالات بحثية جديدة تصب في إطار تدعيم الكيان الصهيوني في فلسطين، وإبراز كل ما يؤكد حق الصهاينة فيها، والتعتيم على كل ما يظهر حق الشعب الفلسطيني.

وتأكيدا على الأهداف السابقة قام الصهاينة بتبني كل الدراسات

(1) يمكن الرجوع إلى أثر الصهونية واليهودية على الاستشراق / محمد فتح الله الزيادي/ ندوة الدين والتدافع الحضاري/ مركز دراسات العام الإسلامي/ مالطا/ 1988م.

الاستشراقية القديمة، وعملوا على نشرها والاستفادة منها وكان ذلك يهدف إلى:

أ - تفهم طبيعة الإنسان العربي كشخصية والإنسان المسلم كنموذج.

ب - تفهم طبيعة المجتمع العربي كتركيبة سكانية.

ج - التعرف على الدين الإسلامي الذي هو الدين السائد في المنطقة العربية.

د - استخدام الدراسات السابقة بداية لدراسات عنصرية استعمارية ترفع من شأن اليهود وتقلل من قيمة العرب والمسلمين.

واعتبارا لكل ما تقدم بدأ الصهاينة منذ استيلائهم على فلسطين بتوثيق الصلة مع المؤسسات الصهيونية ووضع برامج عمل مشتركة لتحقيق المستهدفات السابقة، وقد تم ذلك في خطوات علمية متعددة نذكر منها:

1 - التعاون المستمر في مجال إعداد الكوادر العلمية المتخصصة في ميدان الدراسات الشرقية.

2 - تقديم الجامعات العبرية منحاً بحثية سنوية لكل المستشرقين الغربيين الراغبين في التفرغ للبحث العلمي في الكيان الصهيوني.

3 - تكوين فرق علمية مشتركة بين الصهاينة والمستشرقين الغربيين تعمل في إطار الخطط العلمية للجامعات العبرية.

4 - المشاركة الفاعلة والمستمرة للعلماء الصهاينة في مؤتمرات المستشرقين المختلفة.

اهتمامات البحث العلمي في المدرسة الصهيونية

لا نستطيع بشكل علمي ودقيق أن نحصر اهتمامات المدرسة الصهيونية ومجالاتها البحثية، وهي واسعة ومتنوعة تتعدى الدائرة العربية الإسلامية، وتنحصر في إطار كل ما يخدم مقولة الشعب المختار، ونتيجة لذلك فإن

الإحاطة بما يقع عليه البحث الصهيوني أمر بالغ الصعوبة، ولكن مع ذلك يمكن لنا أن نذكر ما يظهر لنا منه وما يقع في إطار اهتمامنا نحن العرب والمسلمين، والذي يمكن أن نشير إلى بعض منه في النقاط التالية:

1 - إحياء كل الدعوات التي تؤكد على أرض الميعاد وتدعو إلى التشبث بها.

2 - تأسيس ودعم الجمعيات العلمية التي تهتم بالبحث في شؤون الأرض المقدسة من جميع الجوانب.

3 - إبراز دور اليهود في الجزيرة العربية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، وكيفية استيطانهم فيها، وعلاقاتهم بالعرب وغيرهم ممن عاشوا في الجزيرة العربية، ومن ذلك مثلاً دراسات (إسرائيل ولفنسون)(1) عن تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، ودراسات دوزى ومرجليوت وريني عن صلة الإسرئيليين بالعرب في الجزيرة العربية، وكذلك ما قام به المستشرق الفرنسي إلبرت موسيل من رحلات إلى الجزيرة العربية أعقبتها دراسات تنصب في هذا الاتجاه.

4 - تشجيع كل الدراسات التي تدعو إلى تحديث اللغة العربية ومحاولة عصرنتها، وقد شهدت المنطقة العربية محاولات متعددة في هذا الجانب.

5 - دعم كل الدراسات التي تهتم باللغات السامية في الجامعات العربية وصولاً إلى الاهتمام باللغة العبرية والتركيز عليها.

6 - إبراز أثر اليهود في الأدب العربي وصولاً إلى التركيز على دراسة

---

(1) إسرائيل ولفنسون Wolfensohn. Y. مستشرق ألماني من أصل يهودي، تخصص في اللغة العربية ودرس في الجامعة المصرية وكلية دار العلوم، له أعمال عديدة منها: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، تاريخ اللغات السامية، موسى ابن ميمون (حياته ومصنفاته) كعب الأحبار. الخ. انظر: العقيقي (موسوعة المستشرقين) ج2 ص762.

الآداب العبرانية، وكان أبرز دعاة هذا الاتجاه المستشرق ولفنسون تلميذ طه حسين وتبعه بعض الباحثين العرب من أمثال مراد قرط، ولطفي السيد الذي أوفد من قبل الجامعة الصهيونية لينوب عنها في حفل افتتاح الجامعة العبرية في القدس.

7 ـ دعم كل الدراسات التي تبرز ـ ولو بشكل غير صحيح ـ الأثر اليهودي في الإسلام ديناً وحضارة وتفاعلاً سكانياً.

8 ـ تشجيع كل الدراسات والأبحاث التي تحاول استغلال الأحداث العالمية وتوظيفها لخدمة السياسة الإسرائيلية، فكل الأحداث الإرهابية في العالم هي من فعل العرب والمسلمين وتخطيطهم، ويسعى الإعلام الغربي بكل الوسائل إلى إظهار الشخصية العربية والمسلمة في صورة متوحشة وقذرة، وميالة إلى العنف والإرهاب، ومتعطشة إلى الجنس والقذارات الأخلاقية.

9 ـ البحث بعمق في كل جوانب التراث الإسلامي التي تؤدي إلى توظيفه في خدمة القضايا الصهيونية المعاصرة. فالدراسات التاريخية يمكن أن تقود إلى دروس مفيدة في التعامل مع الأنظمة العربية والإسلامية، وهكذا جاءت وباعتراف مستشرقين صهاينة/ اتفاقية كامب ديفيد/ بوحي من صلح الحديبية الذي قام على فكرة تحييد القوة الأكبر ليتم التعامل مع القوى الباقية بسهولة، وبنفس الروح تقوم الآن في الجامعات العبرية فرق بحثية لدراسة معنى الجهاد، وكيف يمكن أن يستيقظ في المشرق العربي، ومدى حيويته في منطقة الشام بالذات، وما مدى تأثير فكرة الجهاد قبل الحروب الصليبية وبعدها وأثناءها، ويحللون مدى أهمية القدس في نفوس المسلمين وردود فعلهم تجاه احتلالها قديماً وحديثاً، ويحاولون التعرف على جذور الترابط في المنطقة من مصر إلى العراق، وعن أسباب توحدها في حطين وما

بعدها، ويدخل في دائرة اهتمامهم كل ما له علاقة بهذه الحروب من أدبيات شعرية أو نثرية أو فتاوى فقهية، ويعتنون أيضاً بالبحث عن أفضلية المدن عند المسلمين، ويقارنون في ذلك بين مكانة المدينة ومكة وبين القدس، وفي هذا المجال يدرسون ويحللون ما يقرب من خمسة وثلاثين مؤلفاً عربياً[1].

هذه هي فقط نماذج لاهتمامات الصهاينة في ميدان الدراسات الشرقية وكيفية تسخيرها للبحث الاستشراقي لخدمة قضاياهم، وأود أن أشير أخيراً إلى أن البحث في هذا الموضوع لا يزال بكراً يحتاج إلى العديد من الدراسات المعمقة والمتخصصة، وللكشف عن الكثير من الجوانب التي لم يتسع المجال لتناولها، والكثير من الجوانب الأُخرى التي لم تتوافر الإمكانيات للاطلاع عليها ودراستها[2].

الاهتمام المعاصر بالشرق وأهم مراكزه

لعله من الجدير بالملاحظة أنني لم أتناول الاستشراق الأمريكي ولم أشر إليه كمدرسة مستقلة ذات أثر فعال في ميدان الدراسات الاستشراقية، والحقيقة أن ذلك راجع لسببين: الأول أن البيئات الاستشراقية التي تناولتها سابقاً هي بيئات عريقة، ويرجع تاريخ الاستشراق فيها إلى قرون، عديدة تصل في بعضها إلى ما يقرب من عشرة قرون وليس الاستشراق الأميركي من هذا النوع، إذ هو حديث حداثة أمريكا نفسها، ونشاطه الفعلي لم يلاحظ إلا في فترات قريبة جداً وبشكل مثير في القرن العشرين، بحيث صارت أهم مراكز الاستشراق وأبرز أعلامه يتخذون من أمريكا مقراً ومن جامعاتها

(1) د. شاكر مصطفى (من الغزو الصليبي إلى الغزو الصهيوني وبالعكس) مجلة تاريخ العرب والعالم. السنة 9/ العدد 105/ 106 (يوليو/ أغسطس 1978).

(2) للمزيد حول هذه المدرسة انظر: إبراهيم عبد الكريم/ الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل.

وإمكاناتها وسيلة للحركة والفاعلية، ومن هذا المنطلق أجلت الحديث عن الاستشراق الأمريكي إلى هذه النقطة التي تتحدث عن الاهتمام المعاصر بالشرق لأنها لصيقة به معبرة عنه.

من المسلم به لدى كثير من الباحثين أن الاستشراق المعاصر ليس إلا وظيفة سياسية أو اقتصادية يقوم بها المستشرقون لصالح مؤسسات حكومية أو شركات تجارية، وهذا هو الذي سبب في فعالية الاستشراق الأمريكي وتفوق نشاطاته على الاستشراق الأوروبي، لما له من صلة وثيقة بالهيمنة التي تمارسها الولايات المتحدة على شعوب العالم بأسره والشرق في مقدمته.

ومن هذا المنطلق فإن الحديث عن الاستشراق كمظهر اهتمام علمي يكاد ينعدم في إطار الدراسات الاستشراقية المعاصرة، إذ ليس لهذه الدراسات من يرعاها ويدعمها، فضلاً عن أنها ربما تقدم من المعلومات والحقائق ما لا تريد المؤسسات الغربية إظهاره أو حتى السماح بتداول أخباره، وكمثال على ذلك يأتي موضوع الإسلام الذي يدرس اليوم في الغرب على أنه المعوق الأول لكل المشاريع الغربية في الشرق أيا كانت صورتها، ولذلك فمن غير المعقول أن تدور دراسات علمية حول الإسلام لأنها بكل تأكيد لا تخدم المصالح الغربية، وعلى هذا فالدراسات حول هذا الموضوع لا بد أن تكون في الجانب السلبي الذي يؤدي إلى احتقار الإسلام واعتباره مظهر تخلف ورجعية، وفي هذا الإطار يقول أحد الباحثين: لقد غدا الإسلام اليوم بالنسبة إلى الجمهور العام في أمريكا وأوربا أخباراً بغيضة بشكل خاص، وتنضوي وسائل الإعلام والحكومة والاستراتيجيون الجغرافيون والخبراء الأكاديميون المختصون في الإسلام/ وإن يكن هؤلاء هامشيين بالنسبة لمجمل الثقافة/ في جوقة متناغمة واحدة: الإسلام تهديد للحضارة الغربية[1].

---

(1) إدوارد سعيد (تغطية الإسلام) ترجمة سميرة خوري / مؤسسة الأبحاث العربية/ بيروت. ص159.

هكذا هي صورة الدراسات الشرقية المعاصرة سواء في جانبها المتعلق بالإسلام أو في جوانبها الأُخرى المختلفة، هي دراسات غرضية وليست تلقائية، ونظراً لأنها كذلك فلا بد أن تكون مسألة معقدة يشترك فيها الكثير من العوامل التي يتطلب وجودها هذا الهدف الجديد المحدد للدراسات الاستشراقية المعاصرة، وعلى أساس هذا فإن الأطراف المشاركة في هذا الحقل كما يقول أحد الباحثين (حوض من المصالح... تربط بين شركات الأعمال والمؤسسات وشركات النفط والإرساليات والمؤسسة العسكرية والسلك الخارجي ومجتمع الاستخبارات وبين العالم الجامعي، ثمة منح ومكافآت، ثمة منظمات، ثمة تركيبات سلالية، ثمة معاهد ومراكز وكليات ودوائر مكرسة جميعاً لشرطة السلطة التي تتمتع بها حفنة من الأفكار الأساسية التي لا تتغير أساساً حول الإسلام والشرق والغرب والاحتفاظ بها وتعزيزها، ويجلو تحليل نقدي قريب العهد لعملية دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة لأن الحقل (موحد متناغم) بل (معقد متشابك) إذ يضم مستشرقين من الطراز العتيق، ومختصين هامشيين عمداً ومختصين بمحاربة العصيان والشغب، وصانعين للسياسة إضافة إلى أقلية ضئيلة... من سماسرة القوة الجامعيين[1].

هذه الشبكة المعقدة هي التي تدير حقل الدراسات الاستشراقية المعاصرة، فهي التي تشكل صورة الشرق عند الغربيين، وهي التي ترسم القرار للسياسيين، وهي التي توضح الصورة الشرقية للاقتصاديين الغربيين، ولذلك فالباحث عن مراكز الاستشراق المعاصر سوف لن يتجه إلى الجامعات والمعاهد والمراكز المتخصصة فقط، أو إلى الجهود الفردية المتحمسة، فتلك صورة لم تعد تعبر عن الجهد الاستشراقي كما كانت سابقاً، وإنما يجب أن يتجه البحث إلى المؤسسات المالية الاقتصادية، وإلى الدوائر الحكومية ومدى

(1) إدوارد سعيد (الاستشراق) ص 300.

علاقتها بالمؤسسات الأكاديمية فتلك وحدها هي الكفيلة برسم صورة المراكز الاستشراقية المعاصرة.

وكمثال على ذلك نشير إلى جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأمريكية والعلاقة التي بينها وبين مؤسسة (فورد)، فلقد أقامت هذه الجامعة الشهيرة في الفترة ما بين (1971/ 1978م) وبتمويل من مؤسسة فورد أربع حلقات دارسية كبيرة كان موضوع أحدها الشرق وما يتصل به من مؤسسات في إفريقيا وكان من ضمن ما ركزت عليه هذه الحلقة:

1 ـ خوف الأفارقة ونفورهم من المسلمين العرب.

2 ـ تحذير البلدان الإفريقية من الاعتماد كثيراً على الشعوب العربية.

وكان موضوع الثانية (الملة) وقد قصد به دراسة الأقليات الدينية وأوضاعها في الدولة المسلمة في الشرق الأوسط (وتناولت حلقة أُخرى موضوع (تطبيق التحليل النفسي وأساليب التحليل السلوكي في فهم المجتمعات الشرق أوسطية الحديثة) وعالجت حلقة رابعة موضوع (الأرض والسكان والمجتمع في الشرق الأوسط) دراسات في تاريخ الاقتصاد منذ نشوء الإسلام حتى القرن التاسع عشر[1].

ولست بصدد التعليق على هذه الدراسات وأهدافها ومن المستفيد منها، ولكني وددت أن أبين أن حقل الدراسات الاستشراقية المعاصرة قد أصبح معقداً بدرجة كبيرة، وأصبح يمثل أهمية عظمى في العالم الغربي، حيث لم تعد تحتاج إليه الجامعات فقط وإنما أصبحت هذه وسيلة تغطية لمؤسسات أُخرى تشترك في صياغة هذا الحقل ودعمه وتطويره.

أما أهداف هذه الدراسات فإنه ينبهنا إليها تقرير وضعه «برز» الذي عمل

---

(1) إدوارد سعيد (الاستشراق) ص 300.

(2) إدوارد سعيد (تغطية الإسلام) ص160 وما بعدها.

مع كرومر عضوين في لجنة شكلت سنة 1909م، لتمارس الضغط من أجل خلق مدرسة للدراسات الشرقية، حيث قدم هذا التقرير سنة 1914م، إلى مؤتمر عقد في مانشستر هاوس بهذا الخصوص حيث يقول فيه: (في رأيي أن تأسيس مدرسة كهذه للدراسات الشرقية ـ وهي المدرسة التي أصبحت فيما بعد مدرسة جامعة لندن للدراسات الشرقية والإفريقية ـ في لندن هو جزء ضروري من تأسيس الإمبراطورية. إن الأماكن التي تحتوي على الاستشراق المعاصر كثيرة ومتنوعة، ولكن يمكن أن نذكر منها أسماء قليلة جداً كعينات، تاركين مسألة رصدها وتتبعها لدراسات أُخرى مستقلة فمنها على سبيل المثال:

في بريطانيا:

1 ـ جامعة كمبردج: ومن أهم أعمالها المعاصرة: تاريخ كمبردج للإسلام في مجلدين صدرت طبعته الأولى سنة 1970. واشترك فيه عدد من نجوم الاستشراق الأنجليزي المعاصر.

2 ـ مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن، ومن أعمالها مجلد بعنوان الثورة في الشرق الأوسط ودراسات موضعية أُخرى.

في أمريكا:

1 ـ جامعة برنستون ومن أهم أعمالها الحلقات سابقة الذكر.

2 ـ رابطة دراسات الشرق الأوسط (ميسا) ومن أهم أعمالها: مجلد ضخم بعنوان [دراسة الشرق الأوسط]: البحث والتدقيق العلمي في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. نشر سنة 1976م. ويحتوى على مسح شامل لحقل الدراسات الشرق أوسطية.

في هولندا:

1 ـ معهد الشرق الأوسط الحديث بجامعة أمستردام.

2 ـ جامعة ليدن هي المؤسسة التي تحتوي على أكبر مجموعة للمخطوطات والمراجع العربية في هولندا، وهي من أشهر الجامعات المهتمة بالبحث الاستشراقي في العالم الغربي.

في فرنسا:

تحتل جامعة السربون وفروعها المركز الرئيسي في الاهتمام بالدراسات الاستشراقية حيث تعد هذه الجامعة أعرق الجامعات الغربية وأكثرها اهتماماً بالدراسات العربية والإسلامية خاصة فيما يتعلق ببرنامجها للدراسات العليا الذي يعكس اهتماماً غير عادي بكثير من مناطق العالم الإسلامي وقضاياه المختلفة[1].

وإذا انتقلنا بعد هذا إلى أهم مراكز الاستشراق المعاصر فإن أهم مايلفت أنظارنا هو ارتفاع عدد المهتمين بهذا النوع من الدراسات، وخاصة في الولايات المتحدة، فلقد شهد حقل الاستشراق المعاصر تطوراً عددياً هائلاً يعكس أهمية هذا الحقل عند الشرقيين ومردوده الوظيفي والمادي لدى المنخرطين فيه، ويمكن الاستشهاد في هذا المجال بدراسة فرنسية للمراكز الأمريكية للدراسات الشرق أوسطية، حيث يرد فيه (أنه في سنة 1970م). قام حوالى ألف وخمس مئة وخمسون مختصاً في الشرق الأوسط بتعليم لغات المنطقة لألفين وخمس مئة وتسعة وخمسين طالباً من طلاب الشهادة الجامعية الأولى (أي بنسبة 12 في المائة و7،4 في المائة) على التوالي من المجموع العام لطلاب الدراسات العليا وطلاب الشهادة الأولى الذين يتخصصون في «دراسة المناطق»، وقد التحق بالمؤسسات الخاصة بدراسات منطقة الشرق الأوسط ستة آلاف وأربعمائة طالب من طلاب الدراسات العليا واثنان

---

(1) انظر في ذلك دراسات شرقية التي تصدر بباريس والتي تحوي الكثير من المعلومات الاحصائية حول الرسائل الجامعية والدراسات الأكاديمية.

وعشرين ألفاً ومائتا طالب من طلاب الشهادة الجامعية الأولى (أي ما يعادل 12،6 في المائة من المجموع العام)[1].

ولا شك في أن هذا عدد رهيب إذا أخذنا في الاعتبار أنه يمثل الولايات المتحدة وحدها دون بقية العالم الغربي، فإذا تصورنا ذلك تعرفنا على ضخامة هذا الحقل عددياً، وقدرنا حجم الإمكانات الكبيرة التي تنفق عليه وحجم المؤسسات التي تحتضنه.

المستشرقون والتراث الإسلامي

لعل من نافلة القول أن أبدأ بالتذكير بأنه يقصد بالتراث الإسلامي كل ما خلفته الحضارة الإسلامية من آثار مادية ومعنوية ذات أثر في الكشف عن عقلية المسلمين وقيمة مساهمتهم في ميدان الحضارة الإنسانية، ولكني في هذا الباب أقصد بالخصوص نوعاً معيناً من التراث وهو المتمثل في ما خلفته الأقلام الإسلامية من أعمال علمية وأدبية رائعة تمثلت فيما عرف عند الباحثين بالمخطوطات العربية، فهذا النوع قد لقي إقبالاً رهيباً من قبل المستشرقين الغربيين، لدرجة أنهم أصبحوا يمتلكونه ويستحوذون عليه في متاحفهم، ويتصرفون فيه وفق ما أرادوا دون أن يكون لنا رأي فيه أو حق في الانتفاع به، وهذا في حد ذاته يشكل مشكلة كبيرة لا زلنا نعاني منها ومن آثارها إلى يومنا هذا، ولا زال الغرب يستخدم هذا التراث بأشكال متعددة لصالح الإنسانية وضدها دون أن يكون لنا حتى حق الاعتراض على ذلك.

والسؤال المهم الذي يمكن أن نبدأ به هو: كيف وصل هذا التراث المهم إلى خزائن الغرب؟

لقد وصل هذا التراث ـ كما نتصور ـ بأساليب مختلفة وفي ظروف متنوعة لعل من أهمها:

---

(1) إدوارد سعيد / تغطية الإسلام/ ص 129.

أ - الاستيلاء المصاحب للحملات الاستعمارية التي أصيب بها العالم الإسلامي، فهذه الحملات قد فتحت المجال واسعاً أمام المؤسسات الغربية المختلفة لنقل كل ما يقع تحت أيديهم من مخطوطات ووثائق، ولا أحد يمكن له أن يعترض أو يمنع ذلك؛ لأن المقدرات كلها في يد المستعمر.

ب- عن طريق الهدايا والتبادل التي كان يحصل عليها الغربيون نتيجة سفاراتهم وبعثاتهم إلى العالم الإسلامي.

ج - عن طريق الشراء سواء أكان شخصياً أو رسمياً، فالأول تم عن طريق الرحالة والمستشرقين الذين جابوا مناطق العالم الإسلامي، أو الذين أتيحت لهم مصاحبة الحملات العسكرية أو الإرساليات التنصيرية، وهؤلاء تم لهم جمع الكثير من هذه المخطوطات وبأثمان زهيدة نتيجة حاجة وفقر مالكيها، أو تحت وطأة عدم تقديرهم لقيمتها. أما النوع الثاني وهو الشراء الرسمي فقد تمثل في مساهمة المؤسسات الثقافية الغربية في شراء الكثير من المخطوطات، ويضاف إلى ذلك جهود الشركات العاملة في العالم الإسلامي، وكذلك البعثات التي كانت ترسل لهذا الغرض خاصة، سواء في القديم أو الحديث، ومن ذلك مثلاً إرسال فريدريك الرابع ملك بروسيا ريتشارد ليبسيوس إلى مصر عام 1842م، وهينيريش بترمان عام 1852م، إلى الشرق لشراء مخطوطات شرقية، كما يضاف إلى هذه الجهود ما تعثر عليه بعثات الآثار الأوروبية المنتشرة في العالم الإسلامي والمقيمة فيه بشكل مستمر.

بهذه الطرق وغيرها تكوّن لدى دول العالم الغربي مخزون هائل من الكتب العربية في مختلف العلوم وأنفَسها، وتحولت بذلك العلوم العربية والثقافة الإسلامية إلى أيدي الغرب، لتكون زاداً لهم في بناء حضارتهم

الجديدة وعوناً مهماً في هدم الحضارة الإسلامية وتزييفها، ولقد قدرت هذه الكتب عددياً بمئات الآلاف امتلأت بها مكتبات أوروبا وخزائنها من أمثال مكتبات الأسكوريال بمدريد والمتحف البريطاني بلندن وغيرها.

هذا ويرجع سبب اهتمام الغربيين بهذه المخطوطات إلى عوامل متعددة أهمها:

1 ـ محاولة البحث الموسع عن المعرفة الإنسانية في مختلف جوانبها وأيا كان مصدرها وذلك في أعقاب اليقظة الأوروبية وتحت تأثير النمو الحضاري الإسلامي في الأندلس.

2 ـ تمثل هذه المخطوطات أهمية كبيرة في التعرف على الفكر اليوناني والروماني، وذلك باعتبار ما للمسلمين من دور واضح في ترجمة أجزاء مهمة من هذا الفكر.

3 ـ حب الاطلاع الذي ساد الأوروبيين، خاصة فيما يتعلق بالإسلام نتيجة التأثير الأندلسي، ونتيجة الأثر الذي تركه كتاب الرحلات في العالم الغربي.

4 ـ رغبة الكنيسة الشديدة في التعرف على الإسلام والمسلمين واستخدام هذه المعرفة في مقاومة المد الإسلامي في مختلف أنحاء العالم.

5 ـ ما تمثله هذه المخطوطات من قيمة مادية وعلمية كبيرة، وذلك نتيجة احتوائها على الكثير من النظريات العلمية التي ابتكرها العلماء المسلمون في مختلف العلوم.

هذا ويمكن لنا أن نقسم هذا التراث الذي أشرنا إلى أهميته سابقاً إلى جوانب متعددة هي:

التراث الأدبي. . . والتراث الديني. . . والتراث العلمي.

أولاً: التراث الديني:

ونقصد به تلك الكتب التي حوت كل ما له علاقة بالقرآن وتفسيره وعلومه، والحديث النبوي وعلومه، والعقيدة وتوابعها الخ ذلك. ولقد تعامل المستشرقون مع هذا النوع من التراث كثيراً، وذلك بما حققوه ونشروه وترجموه من أمهات هذه المخطوطات، ولكن هذا النوع ربما لم يلق اهتماماً واسعاً بنفس القدر الذي عليه حجم هذه المخطوطات، ويمكن أن نلخص ملاحظاتنا حول تعامل المستشرقين مع التراث الديني في الآتي:

1 - حُقق ونُشر وتُرجم منه القليل ولا زال الكثير محفوظاً.

2 - رُكز فيه على نشر التراث الخاص بالفِرَق والجدل الفلسفي والعقائدي، وكذلك الفكر الصوفي وخاصة المتطرف منه.

3 - غُض الطرف فيه عن نشر تراث الأعلام والعباقرة وكذلك عن كل التراث الموحد الأصيل.

4 - كان ولا زال المجال الذي يستخدمه الاستشراق دينياً وسياسياً في التعامل مع الشرق.

5 - مثل التراث الديني الوعاء الذي قدم المستشرقون من خلاله العالم الإسلامي إلى العالم.

6 - كان ولا زال الميدان الواسع الذي استخدمه المستشرقون للدس والتحريف والتشويه المتعمد.

ثانياً: التراث الأدبي:

ونعني به كل ألوان المؤلفات المحتوية على تاريخ العرب والمسلمين وأدبهم ولغتهم وعلومهم الاجتماعية، وهذه كانت ذات حظ كبير في عناية المستشرقين واهتمامهم، فبالمقارنة مع الجوانب الأخرى يمكن أن نعتبر أن هذا اللون من التراث قد أخذ نصيباً كبيراً من النشر والتحقيق والترجمة، ومع

ذلك فإننا يمكن أن نلاحظ عليه التالي:

1 ـ لقي هذا اللون اهتماماً واسعاً وتخصص فيه الكثير من المستشرقين من مختلف الجنسيات.

2 ـ تم التركيز في هذا اللون على تقديم الأدب الحالم المسلي الذي يخدم قضية دينية وسياسية، وكان الهدف منه احتقار عقلية المسلمين.

3 ـ ركز المستشرقون أيضاً على أدب الفِرَق وأدب الصراعات السياسية والمعارك الجدلية، واستبعد من دائرة الاهتمام أدب المثل والأخلاق وأدب الجهاد وغير ذلك.

4 ـ فتن المستشرقون كثيراً بأدب الفحش والرذيلة، وقدم بشكل يدعم مفهوم الغربي عن المسلم بأنه الإنسان الشره جنسياً.

5 ـ اهتم المستشرقون أيضاً بنشر التاريخ الذي يصور صراعات السلاطين والأمراء ونزاعاتهم ومؤامراتهم من أجل المنصب. واستبعد من دائرة الاهتمام التاريخ الذي يصور السماحة والعدل والاهتمام بأحوال الفقراء والمعوزين الخ.

6 ـ أظهر من تراثنا التاريخي المؤلفات ذات الطابع السردي التي تحكي الواقع بأي شكل، ولم يتم الاهتمام بالمؤلفات ذات الطابع التحليلي التي يزخر بها تراثنا كثيراً.

ثالثاً: التراث العلمي:

ونعني به كل المؤلفات التي تتعلق بالعلوم التجريبية المختلفة التي كان للعرب نصيب وافر في الاهتمام بها، وهذا اللون رغم اهتمام الغرب به بشكل كبير إلا أنهم لم يظهروا الكثير منه، بحيث فضلوا بقاءه في دائرة الكتمان، وذلك لما له من أثر في إثراء وتنشيط العلوم التجريبية عند الغرب، وملاحظاتنا على تعامل المستشرقين مع هذا اللون من التراث هي كما يلي:

1 ـ كان لترجمته أثر إيجابي تمثل في إظهار الوجه اللامع للحضارة الإسلامية، ومن ذلك الترجمة اللاتينية لمؤلفات ابن سينا وغيره في الفلسفة والطب وباقي العلوم.

2 ـ لم يتم الإعلان عما اكتشف منه بصورة حقيقية.

3 ـ تم إسناد الكثير من المكتشفات الغربية إلى أسماء أوروبية.

4 ـ لم يستخدم في إطار التعامل مع الشرق بل استخدم فقط في خدمة العالم الغربي.

5 ـ استخدم بعض منه في نشر الفكر التخديري الممجد للعالم الإسلامي.

هذا وقد كان اهتمام المستشرقين بالتراث الإسلامي جمعاً وتحقيقاً ونشراً وترجمة محل إعجاب بعض المشارقة ومحل غضب البعض الآخر، وكل ينطلق في حكمه من وجهة نظر تبدو معقولة، فمن أعجب بهذا التعامل رآه من زاوية أن اهتمامهم بجمع المخطوطات قد أدى إلى حفظها من الضياع، إذ لو بقيت في أمكنتها لضاعت بين إنسان لا يعرف قيمتها، وبيئة لا تمتلك الإمكانيات والتقنيات اللازمة لحفظها، ولهذا فإن انتقالها إلى خزائن الغرب قد حفظها من الضياع على الرغم من فقدانها من أيدي ملاكها الحقيقيين، إضافة إلى ذلك فإن الغربيين قد قدموا منها الكثير إلى العالم، وقاموا بمجهودات ضخمة في سبيل جمعها وتحقيقها وفهرستها إلخ. ، ونتج عن ذلك ظهور مناهج جديدة في التحقيق العلمي لا زال الكثير من محققينا عالة عليها، وها هو أحد المعجبين يعبر عن ذلك حين يقول: (إننا مدينون لعلماء المشرقيات من شعوب أوروبا وشمال أمريكا بما تفضلوا علينا من نشر أسفارنا أحسن الله إليهم بقدر ما أحسنوا لمدنيتنا وأدبنا)[1].

أما الآخرون الذين يعارضون هذه النظرة فقد رأوا اهتمام المستشرقين

---

(1) أحمد سمايلوفتش/ فلسفة الاستشراق/ ص 161.

بالتراث الإسلامي من زاوية أنه اهتمام غرضي، يراد منه استخدام هذا التراث من أجل بناء الحضارة الغربية بما يسرقه الغربيون من اكتشافات العقول العربية، ويراد منه أيضاً أن يستخدم من أجل تدمير الحضارة الإسلامية بما يقدم منه من أشكال منفرة وكتب مشوهة وقضايا مزيفة، ومن أجل ذلك لم يكن الاهتمام الغربي بالتراث الإسلامي كلياً، بل انصب اهتمامهم على جزء منه فقط وهو الجزء المتعلق بتراث الحلاج والسهروردي وابن عربي وأبي نواس وبشار وابن الراوندي وغيرهم.

وهذا من شأنه أن يكشف عن خطة من خطط الغزو الثقافي في الاهتمام بالجوانب المضطربة المثيرة للشبهات، لإعلانها وإبرازها والاهتمام بها رغبة في دفع أفكارها المنحرفة إلى الظهور ثانية، وكان هذا الاهتمام يصاحبه حملات عنيفة على أعلام الفكر الإسلامي من أمثال الغزالي وابن خلدون والمتنبي وغيرهم. ورغم أن لكل من هذين الموقفين المتعارضين ما يبرره، إلاّ أن النظر إلى هذا التراث وتعامل المستشرقين معه يجب أن يتم من زاوية مخالفة تماماً وهي أن هذا التراث يشكل مشكلة تحد حقيقية لنا نحن المسلمين وذلك من حيث:

1 ـ أننا لا نستطيع استرجاعه إلى موطنه الأصلي وتملكه ثانية.

2 ـ أنه يحقق وينشر ويترجم دون أن يكون لنا فيه رأي ولا حقوق.

3 ـ أن الأدوار التغريبية التي مرت على العالم الإسلامي أدت إلى بعد المسلمين عن تراثهم وزهدهم فيه رغم قيمته.

ولذلك فليس هناك ما يشار إليه أكثر من الدعوة الملحة لأن تتولى مؤسساتنا العلمية والسياسية المختلفة تبني فكرة استعادة هذا التراث بالطرق القانونية، ودفع الباحثين والعلماء إلى التعلق به والتنقيب فيما لم يلتفت إليه الغربيون من جوانبه المضيئة التي هي، بلا شك، كفيلة بوضعنا على طريق التقدم في مختلف الميادين.

منهج البحث الاستشراقي
في الدراسات الإسلامية

يعتبر هذا الموضوع من أخطر المواضيع وأهمها في ميدان الدراسات الاستشراقية؛ ذلك أنه الوسيلة الوحيدة للتعرف على دراسات المستشرقين من زاوية منهجية صرفة، دون النظر إلى حساسيات دينية أو نوازع عرقية كما هو المتبادر دائماً عند الحديث عن الاستشراق وقضاياه، فالنظر في موضوع المنهج الاستشراقي ليس معناه الرد على المستشرقين فيما كتبوا، أو مناقشتهم فيما نشروا، وإنما نعني به دراسة السبيل الذي سلكوه للوصول إلى ما وصلوا إليه من آراء ومدى مطابقتها لقواعد المنهج العلمي السليم الذي لا تختص به أمة عن أخرى ولا علاقة له بدين أو شريعة منزلة.

ورغم أهمية هذا الموضوع إلا أنه يتميز بصعوبة بالغة قد تقربه من الاستحالة إن أردنا التزام المنهج العلمي الصحيح، وتتمثل هذه الصعوبة في ضخامة النتاج الاستشراقي الذي يصل إلى 60 ألف كتاب في فترة وجيزة من تاريخ الاستشراق الطويل، تقدر بخمسين سنة إضافة إلى ذلك تعدد اللغات المستخدمة في هذا النتاج بشكل يستحيل متابعته دون الاعتماد على الترجمة، وهي ـ كما نعلم ـ وإن توافرت فهي لا تقدم الوجه الصحيح والأمثل للأصل.

ومن أجل الوصول إلى تعرف صحيح على منهجية البحث الاستشراقي يجب دراسة وتقصي كل الكتابات الاستشراقية أو معظمها، وهذا فيما يبدو لي غير ممكن[1]، وأمام ذلك فإننا نريد الوصول إلى تصور عام من خلال دراسة جزء من نتاج بعض أعلام المستشرقين الذين نتصور أنهم تربعوا على عرش الدراسات الإسلامية في العالم الغربي فترة طويلة من الزمن، حتى

---

(1) انظر أيضاً/ د. محمد بن عبود (منهجية الاستشراق) في دراسة التاريخ الإسلامي/ مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية/ المنظمة العربية للتربية (الرياض) 1985م.

صارت آراؤهم وأفكارهم المرجع الأول للكثير من المستشرقين المعاصرين، وربما أيضاً بعض الباحثين المشارقة الذين درسوا في الغرب وتأثروا بمجريات الأفكار فيه، وهذا ـ فيما أرى ـ الحد الأدنى الذي يمكن التشبث به انطلاقاً من أن ما لا يدرك كله لا يترك جله. إن منهج البحث الاستشراقي فيما يتراءى لي يتحكم فيه عاملان رئيسان هما:

1 ـ عامل فطري طبيعي ويتمثل في العجز عن امتلاك ناصية اللغة، وخاصة مَجازاتها وأسرارها الكامنة وراء الألفاظ، فاللغة العربية بما حوته من غزارة ألفاظ وسعة معان ودلالات تشكل عائقاً أمام هؤلاء المستشرقين في الوصول إلى فهم وإدراك هذه المعاني، خاصة حين يتعلق الأمر بفهم نص قرآني، فإن الموضوع يزداد صعوبة، والوصول إلى فهم حقيقي للآيات أمر بعيد المنال بالنسبة للمستشرقين.

يضاف إلى ذلك انعدام الخلفية الثقافية الكافية في التخصص المدروس، فالمستشرقون المتعاملون مع الدراسات الإسلامية لم يعايشوا هذا التخصص في أصوله الأولى الأصلية، وإنما تتلمذوا على مصادر ثانوية لا تفي بإعطائهم مرادهم في التزود بالثقافة المطلوبة، وربما كانت سبباً في إبعادهم عن المنهج العلمي الصحيح.

2 ـ العامل الثاني هو عامل طارىء يكمن في الموروثات الثقافية الغربية عند المستشرقين الذين هم جزء من مجتمع غربي يقع في دائرة الصراع العرقي والديني مع المسلمين، وهذه الخاصية التي يتصف بها غالبية المستشرقين لا تمكن /فيما أعتقد/ من الالتزام بمنهجية علمية سليمة؛ لأن الانفلات منها /في تصوري/ يعني الانفلات من مجتمع وثقافة وتاريخ، وهذا ليس بمقدور البشر التخلص منه. ومن هنا كانت المآخذ المنهجية على كتابات وأبحاث المستشرقين التي يمكن إجمالها فيما يلي:

1 ـ الافتراضات المسبقة:

مما يهد كيان المنهجية العلمية أن يدخل الباحث بمسلمات ثابتة يحاول إخضاع بحثه لتأكيدها، والصحيح علمياً أن يتوجه البحث لاختبار فرضيات متوقعة يمكن أن تثبت أو تنفي حسب ما تمليه الحقيقة العلمية. هذا هو المنطق العلمي، ولكن المستشرقين الدارسين للإسلام بحكم مخالفتهم العقدية له لا يستطيعون التخلص من مسلماتهم أن محمداً ﷺ ليس نبياً مرسلاً، وأن القرآن الكريم ليس كتاباً منزلاً، وأن العرب ليسوا جنساً حضارياً مؤهلاً للقيام بدور حضاري إنساني، وقد أثرت هذه المسلمات في توجهاتهم البحثية فجعلتهم يحاولون الوصول إلى عدم جدة الرسالة الإسلامية، واعتمادها على مصادر قديمة، واتصال الرسول ﷺ بآخرين تعلم منهم ونقل ما نقل، ثم تراهم يتحدثون عن تأثر الرسول ﷺ بالبيئة تارة وإصابته بالصرع تارة أخرى، إلى غير ذلك من الآراء التي لسنا في مجال حصرها أو مناقشتها.

ويكفي أن نعلم أن هذا التوجه الاستشراقي سبب في كل الآراء الخاطئة التي صاحبت الفكر الاستشراقي وسببت في حساسية المسلمين تجاهه، كما أنه كان مصدر كل تهمة وجهت إلى الإسلام والمسلمين، وبعد عن الحقيقة وتضليل للرأي العام وتحريف للفكر الإنساني، وإذا كان لنا من أمثلة على ذلك ـ وهي كثيرة لا تحصى ـ فإننا ندرك قول هاملتون جب[1] في كتابه (بنية الفكر الديني في الإسلام): إن الإسلام جاء ليضفي الصبغة الدينية على تلك الاحيائية العربية القديمة، التي يقصد بها تلك العقائد الروحية الخرافية كالسحر والتنجيم والكهانة)[2].

---

(1) هاملتون جب Sir Hamilton Gibbمن أشهر المستشرقين البريطانيين، ومن مواليد الإسكندرية سنة 1890، اهتم بتاريخ الأدب العربي ودرس في جامعات أوروبية وأمريكية كبيرة، تحصل على عضوية المجمع العلمي بدمشق ومجمع اللغة العربية بالقاهرة، ترك الكثير من الأعمال المهمة منها: الفتوحات العربية في آسيا الوسطى/ المدخل إلى تاريخ الأدب العربي/ تفسير التاريخ الإسلامي/ المجتمع الإسلامي والغرب الخ. انظر: ميشال جحا (الدراسات العربية) ص51 وما بعدها.

(2) هاملتون جب (دعوة تجديد الإسلام) دار الوثبة/ دمشق.

ونذكر أيضاً كثيراً من آراء جولد زيهر ومنها قوله عن المفسرين: إنهم يَسُدّون ما يكون في التعاليم النبوية من ثغرات ويشرحونها في أغلب الحالات شرحاً غير واف، أي إنهم يفسرونها معتبرين اشتمالها على ما لم يخطر على بال واضعيها من أفكار، ومنها أيضاً تأليفه كتاب (دراسات محمدية) لإثبات فكرة مسبقة هي أن الأحاديث الموجودة لدينا اليوم مختلقة وموضوعة، وهي نتيجة للتطور السياسي الذي طرأ على العالم الإسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ)[1].

هذه السمة غير العلمية يجب ألاّ تمر بنا إلا ونذكر معها منهجنا الإسلامي في البحث العلمي، الذي عبر عنه الحسن بن الهيثم في كتابه (المناظر) حيث يقول: (ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل، لا اتباع الهوى، وفي سائر ما نميزه ونتتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، فلعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي به يثلج الصدر، ونصل بالتدريج والتلطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وينحسر بها مواد الشبهات)[2].

2 ـ الادعاء المتعمد:

حاولت أن أخفف كثيراً من لهجتي لعنونة هذا الموضوع، لأن الكثير من الباحثين حين يصف ذلك يقول عنه (الكذب والتزوير والافتراء المتعمد) إلى غير ذلك من المصطلحات التي لا تناسب مقام البحث العلمي وإن كانت تناسب من يخون المنهجية العلمية، والغرض من إيراد مثل هذا العنوان هو ما

(1) الصديق نصر (وهم الموضوعية في كتاب دراسات محمدية) بحث ألقي في ندوة البحث العلمي في الدراسات الإسلامية التي أقيمت بكلية الدعوة الإسلامية/ طرابلس.

(2) د. عبد العظيم الديب (المنهاج عند المستشرقين) مجلة كلية الشريعة/ جامعة قطر / 7/ 69 نقلاً عن د. مصطفى نظيف / ابن الهيثم، بحوثه وكشوفه البصرية.

وقع فيه الكثير من المستشرقين من ذكر روايات لم يقل بها أحد، أو إيراد أحاديث أن نصوص تفسيرية ونسبتها إلى غير قائلها في محاولة للوصول إلى تشويه متعمد للحقيقة العلمية، ولإخفاء جرائمهم لا يشيرون إلى مصادرهم، وعدم ذكر المصادر وحده خروج عن منهج البحث العلمي السليم فما بالك إذا أضيف له التحريف والاختلاق، ولن يكون هناك جهد كبير لإحضار شواهد على هذه السمة الاستشراقية التي تغص بها كتبهم، خاصة مشاهيرهم الذين ملكوا ميدان الدراسات الإسلامية في العالم الغربي. من ذلك مثلاً تلك الافتراءات المتوالية التي غزت ميدان الفكر الأوروبي في السنوات الأخيرة، والتي تناولت زوجات الرسول ﷺ، والتي يأتي على رأسها كتاب المرتد سلمان رشدي، والكتاب الذي أشارت إليه جريدة (لاريبوبليكا) بتاريخ 27/ 3/ 1989م، بعنوان (النبيات الإحدى عشرة) للكاتبة الصحفية إيلينا قوتشاردي الذي يمتلىء بالكثير من الافتراءات حول طريقة زواج الرسول ﷺ ونواياه[1].

ومن هذا الجانب أيضاً تزوير الوقائع التاريخيه، ونذكر منه ما قاله المستشرق (إيفريدو الباجي) حول فتح موسى بن نصير لسرقسطة بحد السيف، وأن المسلمين أنزلوا بأهلها من الويلات شيئاً كثيراً، حيث ذبحوهم بالسيف، وأشعلوا النار في البلد، وقتلوا الشبان والرضع بالحراب، ونشروا الخراب والجوع في المنطقة كلها، ويكفي دليلاً على اختلاقه انفراده بهذا الخبر دون غيره من المؤرخين[2].

ويشارك في هذا الاتجاه مستشرقون آخرون منهم خوسيه كوندي[3]

---

(1) ترجم الدكتور/ محمود على التائب العرض الذي نشرته المجلة ولم تنشر الترجمة.

(2) د. مصطفى الشكعة/ منهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية/ ج2 ص297. بحث بعنوان (مواقف المستشرقين من الحضارة العربية بالأندلس.

(3) خوسيه كوندي: Conde. J. A مستشرق إسباني ولد سنة 1715 وتوفي سنة 1820، عمل أميناً لمكتبة الأسكوريال في المكتبة الملكية، ترجم ونشر نزهة المشتاق للإدريسي، له كتاب في النقود العربية، وكتاب في تاريخ السيادة العربية على إسبانيا. انظر: العقيقي / المستشرقون/ ج2/ ص581.

ولويس غاردو[1] حين يذكرون إساءة موسى بن نصير[2] معاملة أهالي قطلونية[3] ونبرة وأرجون[4]، دون إشارة إلى مصادرهم في ذلك، مما جعلهم عرضة لتكذيب مستشرقين آخرين ومنهم كوديرا[5].

3 ـ الخطأ في الاستنتاج:

يتحكم في الاستنتاج العلمي عوامل متعددة بعضها علمي محض، وهو عادة ما يقود إلى نتائج صحيحة وبريئة، وبعضها الآخر غير علمي عادة ما يكون مصدره الهوى والميول الذاتية، وهو ما يفسر أحياناً بعدم الموضوعية، ودارس الاستشراق سيجد أمامه الكثير من هذه الاستنتاجات التي جانبت الصواب بقصد أو بدونه، ولكن سنجد الفرق واضحاً بين الأخطاء المقصودة وغير المقصودة انطلاقاً من الفكرة ذاتها، فالتي لا قصد فيها عادة ما يكون مصدرها العجز العلمي لغوياً كان أو ثقافياً أو حتى ذهنياً، والمقصودة هي تلك التي تفوح منها رائحة المخالفة المذهبية أو الدينية أو العرقية، ومن خلال الشواهد يمكن التعرف على ذلك.

ومن هذه الأخطاء نذكر ما يورده مونتجمري وات[6] عن آيات

---

(1) لويس غاردو: لم أعثر له على ترجمة.

(2) موسى بن نصير: فاتح وقائد عربي شهير ولد سنة 640 وتوفي سنة 715، ولاه عبد الملك بن مروان والياً على البصرة، وولاه عبد العزيز بن مروان والياً على إفريقيا/ فتح القيروان وأرسل أبناءه لفتح عدد من الممالك في الشمال الإفريقي وأتم هو فتح الأندلس. انظر: الموسوعة العربية/ ص1781.

(3) قطلونية: منطقة بشمالي إسبانيا تمتد من جبال البرانس جنوباً على طول البحر المتوسط، تعرف بالإسبانية (كتالونا) ولها لغة خاصة تعرف بالقطالونية.

(4) أراجون: مملكة نصرانية اتسعت رقعتها ونمت قوتها باتحاد إمارة قطلونية وإمارة برشلونه سنة 1137. انظر: محمد عنان/ عصر المرابطين والموحدين/ ص584.

(5) المصدر السابق نفسه. ص297.

(6) مونتجمري وات: Montgamery watt من أشهر المستشرقين البريطانيين المعاصرين ولد سنة 1909، يعمل أستاذاً للدراسات الإسلامية في جامعة أدنبرة وأستاذاً زائراً في عدد من الجامعات الأوروبية، له من الآثار: ما هو الإسلام، الفكر السياسي في الإسلام، الوحي الإسلامي والعالم الحديث. الخ.. انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص 53.

الاستئذان، حيث يفسر ذلك بأنه دلالة على تدني المستوى الأخلاقي الذي ساد عصر الرسول ﷺ[1].

ومن ذلك أيضاً ما يذكره شاخت من أن السنة تحث على إعطاء الزكاة للسراق والزناة والأغنياء واستنتج ذلك من حديث رواه البخاري.

4 ـ توارث الآراء:

من عيوب المنهجية الاستشراقية الاستناد إلى مرجعية غربية مطلقة فيما يتعلق بالدراسات العربية والإسلامية، فالمستشرقون يتوارثون آراء معينة ينقلها أحدهم عن الآخر دون مراجعة أو تدقيق، خاصة تلك المسائل التي لها علاقة بالقرآن أو النبي أو السنة أو غيرها مما له صلة بها، وهذا الأمر سبب في أن تكون هناك ما يشبه المصادر الثابتة في حركة الاستشراق تمثلت في تربع بعض المستشرقين على عرش الدارسات الإسلامية، حتى صارت آراؤهم لا تناقش وإنما يتلقفها غيرهم من المستشرقين لترويجها فقط دون أن يمروا بدراستها، وربما ساهمت ظروف معينة في تلميع بعضهم ليتبوأوا هذه المكانة، ونذكر منهم جولد زيهر وليفي إشترواس[2]، وماسينيون، ورينان، ودي ساسي وغيرهم كثير.

وكمثال على ذلك ما ذكره الدكتور / فيجانا من قصة محتواها أنه عثر على ترجمة سريانية للقرآن الكريم، جاء بعده مرجليوث[3] بأقل من عام ليقرر

---

(1) م. ت (محمد في المدينة). وانظر ذلك أيضاً في: د. عبد العظيم الديب (المنهاج عند المستشرقين).

(2) شتراوس Strauss. E. مستشرق نمساوي تخصص في التاريخ الإسلامي، خلف عدداً من الآثار منها: اليهود وفتوحات المغول، تاريخ اليهود في مصر وسوريا. انظر العقيقي (المستشرقون) ج2. ص242.

(3) مرجليوث Margoliouth. D. S. مستشرق إنجليزي شهير ولد في لندن سنة 1858، تخرج في جامعة أكسفورد ودرس بها وعد من أشهر أساتذتها، تأثر بآرائه في الشعر الجاهلي الدكتور طه حسين، انتخب عضواً في عدة جمعيات ومجامع علمية عربية وأوروبية، ترك آثاراً كثيرة جداً منها: محمد

أن فيجانا عثر على نسخة سريانية عريقة في القدم مشيراً إلى وجود خلافات ذات بال في المخطوطات القديمة.

ومن ذلك أيضاً ما ذكره ريمون شارل عن تسامح المسلمين: (هذا التسامح في صورة ما إذا كان له وجود ليس في الحقيقة سوى انتصار متواصل على ذات النفس، فالمسلمون يتفاخرون بالقيمة المطلقة التي يعيرها القرآن لمبادىء الحرية والمساواة والتسامح، ثم يسارعون بالتأكيد في السياق نفسه بأنهم الوحيدون الذين يحق لهم أن يطبقوها) ومن ثم فهم (لا يسمحون بالتسامح إلا لأنفسهم، وبنفيهم إمكانية التسامح للغير فإنهم يفرغون التسامح من معناه الحقيقي) وهذه الآراء ينقلها ـ وهو لا يعلم شيئاً عن الإسلام ـ عن كلود ليفي شتراوس وقونيو، وكانت آراء هؤلاء جميعاً في إطار النظرة العنصرية[(1)].

5 ـ التجزئـــــة:

أي تجزئة الأمور وغياب النظرة الكلية في الحكم على الأشياء وفي التعامل مع بعض القضايا، وخاصة عند الحديث عن الأمور الفقهية، فهم يميلون إلى رأي دون اعتبار بقية الآراء كالميل إلى مذهب وإغفال البقية، أو عدم الالتفات إلى المشهور والمتفق عليه من الآراء والتركيز على ما ضعف منها، وتظهر هذه التجزئة أيضاً في الاستشهادات المقطعة التي يستخدمها المستشرقون بغية تحقيق أغراض معينة، ومن ذلك مثلاً ما فعله مرجليوت حين استشهد بقول الرسول ﷺ: (إنما حبب إلي من دنياكم النساء والطيب دون ذكر بقية الحديث وهو (وجعلت قرة عيني في الصلاة) وهذا القطع للحديث يحقق أمرين:.

ونهضة الإسلام/ انتشار الإسلام/ العلاقات بين العرب واليهود/ . انظر العقيقي (المستشرقون) ج2. ص518.

(1) د. عبد الوهاب أبو حدية/ منهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية/ ج2 ص151. بحث بعنوان الحياة الاجتماعية كما صورها بعض المستشرقين.

1 ـ إظهار الرسول ﷺ في الصورة الجنسية التي يحاول المستشرقون وضعه فيها.

2 ـ عدم ذكر الصلاة لإبعاد السامعين عن تقدير مكانتها كما يراها الرسول ﷺ.

6 ـ عدم الدقة في استعمال المصطلحات:

استعمال المصطلحات ذات العلاقة بالإسلام يمثل ظاهرة مرضية في منهج البحث الاستشراقي، فهو مجال واسع دخلت منه الإساءة والتشويه إلى الدين والفكر الديني في الإسلام، ومن ذلك مثلاً استعمالهم لمصطلح الإسلام حين التعبير عن المسلمين، وشتان ما بين المصطلحين في المعنى، ولكن الغرض واضح يتجلى في تقديم الإسلام من خلال سلوك المسلمين وتصرفاتهم، وهو أمر يسهم في الحد من انتشار الإسلام، لأنه يتعمد إخفاء الحقائق عن الآخرين، ومن ذلك أيضاً استعمال مصطلح المحمدية الذي أشرت إليه في بداية هذا الباب.

يضاف إلى هذا نفي عربية بعض المصطلحات ونسبتها إلى لغات أخرى، خاصة منها تلك المصطلحات الدينية، ومن ذلك مثلاً مصطلح (قرآن) الذي يرى بلاشير[1] أنه غير عربي، بل هو دخيل من لغات أخرى مجاورة دون أن يكون هناك سند منطقي واضح، ومثل ذلك ما فعله شاخت حيال مصطلح الزكاة الذي يرى أنه عبري دخيل في العربية وليس أصلاً فيها.

ومن هذا الجانب أيضاً عدم الاستقرار في استعمال المصطلحات،

---

(1) بلاشير Blachere. R. L مستشرق فرنسي ولد بباريس سنة 1900، درس في المغرب وتخرج في الجزائر، عمل مديراً لمعهد الدراسات المغربية العليا بالرباط، ثم أستاذاً لكرسي الأدب العربي بمدرسة اللغات الشرقية بباريس ثم محاضراً بالسوربون، خلف عدداً كبيراً جداً من الآثار العلمية من أهمها: مقتبسات عن أشهر الجغرافيين العرب/ قواعد العربية الفصحى/ تاريخ الأدب العربي/ معضلة محمد/ القرآن/ الخ. انظر: العقيقي/ المستشرقون/ ج1/ ص316.

كالتعبير بمصطلح العرب ثم الانتقال إلى مصطلح المسلمين كما يفعل الكثير من المستشرقين ومنهم مونتجمري وات، وكذلك استعمال كايتاني مصطلح النبي تارة ثم محمد تارة أخرى ثم المصلح في موضع آخر.

7 ـ استخدام صيغ الشك:

يكثر في المنهج الاستشراقي التعبير عن الحقائق التاريخية والدينية بصيغ الشك أو الظن، ولذلك تكثر في أبحاثهم كلمة (من الممكن) (ظن) (يبدو) (لعله) إلى غير ذلك من تعابير الظن وعدم اليقين ومن ذلك مثلاً قول كارل بروكلمان (أعلن محمد ما ظن أنه سمعه كوحي من عند الله)[1]. ولا يخفى على الباحث الأثر الذي أحدثته كلمة ظن في السياق العام للعبارة، والمتتبع لمثل هذه القضايا سيجد منها الكثير في أبحاثهم ودراساتهم.

8 ـ التعميم:

ويتحقق هذا المنهج باستخدام كلمات غير علمية ودقيقة، كلفظ (كل) الذي لا يمكن استعماله منهجياً إلا وفق منطق إحصائي يعتمد التأكد من جزئيات الموضوع، ومثل هذا يمكن أيضاً أن يرد حين ذكر القاعدة أو الرأي دون إيراد شواهد أو أدلة علمية، ومن التعميم أيضاً عدم ذكر المصادر والمراجع المعتمدة في البحث، ومنه كذلك تعمد عدم ذكر من يستشهد بآرائهم كأن يقال: ويذكر بعض العلماء، أو وقد قال ذلك بعض الباحثين أو المفكرين دون أن يشار إلى نماذج منهم، مثل هذا المنهج يفقد صفة العلمية لأنه يفقد الدقة واليقين ويميل إلى المراوغة، وهذه صفات تهد أساس البحث العلمي، والمنهج الاستشراقي حافل بالكثير من هذه النماذج، لأنه في معظمه بحث غرضي يستهدف الوصول إلى أفكار وآراء محددة قد لا تكون لها صلة

(1) كارل بروكلمان/ تاريخ الشعوب الإسلامية/ ص30.

بالمنطق العلمي أو الواقع العلمي، ولذلك فاللجوء إلى التعميم يساعد في الوصول إلى المراد، وللتأكد من بعض نماذج هذا النوع من المنهج يمكن الرجوع إلى كايتاني في مقدمة (حوليات الإسلام)، ويرجع أيضاً إلى يوليوس فلهاوزن[1] في كتابه (الدولة العربية وسقوطها) وغير هؤلاء كثير لا يتسع المقال لذكرهم.

(1) يوليوس فلهاوزن Julius. Wellhausen مستشرق ألماني مشهور ولد سنة 1844 وتوفي سنة 1918، من علماء التاريخ الإسلامي اختص بالفرق الإسلامية، عمل أستاذاً للدراسات العربية والإسلامية في جامعة غوتنجن، له آثار كثيرة من أهمها: الإمبراطورية العربية وسقوطها. الأحزاب المعارضة في الإسلام. تنظيم محمد للجماعة في المدينة. للمزيد انظر: د. ميشال جحا (الدراسات العربية) ص196.

القسم الثاني

ابــن خلــدون

نسبه ومولده ومختصر عن حياته

ابــن خلــدون

نسبه ومولده ومختصر عن حياته

هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون[1]، أو هو بصورة مختصرة كما يذكر ذلك في المقدمة: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي[2] يرجع نسبه إلى عرب اليمن من حضرموت وبالتحديد إلى وائل بن حجر[3]، وهو يذكر هذا النسب بتوسع وتفصيل ويعتز به ويحاول أن يذكر الأدلة التي ترفع من شأنه، ومن ذلك ذكره لوفادة جده وائل بن حجر على رسول الله ﷺ الذي قال: **«اللهم بارك في وائل بن حجر وولده وولد ولده إلى يوم القيامة»**[4].

هذا ما يذكره ابن خلدون عن نفسه في سيرته الذاتية التي كتبها، أما الآخرون فإنهم يسبغون عليه أوصافاً متعددة بحسب ما كان يثير انتباههم في شخصيته، إما إبرازاً لأصل أو انتماء عرقياً أو مذهبياً أو إيماء إلى منصب تقلده وهم يقولون عنه: (قاضي القضاة ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن الشيخ

(1) التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً/ ابن خلدون/ دار الكتاب اللبناني/ 1979م/ ص3.
(2) مقدمة ابن خلدون/ ج1.
(3) التعريف/ ص4.
(4) المصدر السابق/ ص4.

الإمام أبي عبد الله محمد بن خلدون المالكي. . الوزير الرئيس الحاجب الصدر الكبير الفقيه الجليل علامة الأمة إمام الأئمة)[1].

وعلى الرغم من اعتزاز ابن خلدون بنسبه العربي وإثبات الآخرين لهذا الانتماء وتأكيدهم إياه، إلا أننا نجد أن الدكتور طه حسين يشكك في نسب ابن خلدون هذا اعتماداً على عدم استعمال العرب للكتابة، أو تشكيكاً في كتب الأنساب، ولذلك فهو يرى أن الأسرة الخلدونية لم تعرف إلا في أواسط القرن الثالث في إشبيلية، وعلى أية حال فإن الباحث المنصف لا يسلم برأي الدكتور طه حسين، لأنه لا يستند على دليل علمي صحيح، ولأن ابن خلدون نفسه قد سطر هذا النسب بتفصيل في سيرته الذاتية، ولم يبد من خلال ذلك أي تشكيك في هذا النسب، ولم يشك في ذلك أي من خصومه أو معارضيه، ومما يزيد في رفض هذا الرأي هو ذلك الموقف المعادي الذي يتخذه الدكتور طه حسين من ابن خلدون، والذي يبدو واضحاً في مواضع عدة من كتابه، مما يجعله في دائرة البحث البعيدة عن الموضوعية[2].

إن ما يهمنا أخيراً أن ابن خلدون كان الاسم الذي اشتهر به صاحب المقدمة، حتى إنه أصبح إذا أطلق لا ينصرف إلا إليه، على الرغم من وجود من تسمى بهذا الاسم من العلماء الآخرين من ذوي قرابة عبد الرحمن بن خلدون، ومن هؤلاء أخوه الأصغر يحيى بن خلدون صاحب كتاب (بغية الرواد في أخبار بني عبد الواد) ومنهم أيضاً عمر بن خلدون الذي اشتهر في العلوم الرياضية والفلك، والذي توفي قبل مؤلفنا بما يقرب من ثلاثة قرون[3]. وقد خلط بعض الباحثين بين صاحب المقدمة وبين هذين العالمين، فنسب إلى عبد الرحمن ما ليحيى أو لعمر وكان ذلك قديماً، أما في العصر

---

(1) ساطع الحصري/ دراسات عن مقدمة ابن خلدون/ مكتبة الخانجي/ ط3/ 1967 ص42/ 43.
(2) طه حسين/ فلسفة ابن خلدون الاجتماعية/ دار الكتاب اللبناني ط2/ 1967/ ص14.
(3) ساطع الحصري/ دراسات عن مقدمة ابن خلدون/ ص43.

الحديث الذي اهتم فيه الباحثون عرباً وغربيين بالفكر الخلدوني فإن الاسم قد خص به عبد الرحمن دون غيره، ولم يعد هناك ما يؤدي إلى هذا الخلط نتيجة الشهرة الكبيرة التي حظي بها الفكر الخلدوني في مباحثه المختلفة.

ولد ابن خلدون في تونس في غرة رمضان سنة 732هـ الموافق 27 مايو 1332م. فهو من أعيان القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، انحدر من أسرة عاشت في إشبيلية وكانت ذات ماض عريق في المشاركة في الحياة العامة والتأثير فيها كما سنعرف بعد ذلك، ويقسِّم الباحثون تاريخ حياة ابن خلدون إلى مراحل رئيسة أربع هي كالتالي:

1 ـ مرحلة النشأة والتلمذة من 732 إلى 753هـ.

2 ـ مرحلة المشاركة في الحياة السياسية بالجزائر والمغرب والأندلس وهي من 754 إلى 776هـ.

3 ـ مرحلة العزلة والتأليف في قلعة ابن سلامة بالجزائر وهي من 776 إلى 780.

4 ـ مرحلة التدريس والقضاء واستكمال التأليف وهي في الفترة من 780 إلى 808[1].

ولعل هذا التقسيم يرصد حياة ابن خلدون في عموميتها نشأة وتلمذة وعملاً علمياً وسياسياً، وهذا ما جرى عليه الكثير من البحاث الذين رصدوا الحياة الخلدونية سنة سنة وحادثة حادثة، وعلى العكس من ذلك نجد الكتاب الغربيين يهتمون فقط بالجانب العلمي في شخصية ابن خلدون فيقسمون التاريخ الخلدوني إلى فترتين رئيستين هما:

1 ـ مرحلة الاهتمام بالعلوم وهي تختلط بين مقامه في تونس ورحيله إلى القاهرة.

---

(1) محمد عابد الجابري/ العصبية والدولة/ دار النشر المغربية/ ط4 1984/ ص49.

2 ـ مرحلة الانصراف إلى العلوم الدينية والتصوف والإعراض عن الفلسفة والعلوم العقلية، وهي تتأكد في مقامه في القاهرة[1].

والباحث يميل إلى التقسيم الأول الذي يكشف عن كثير من الجوانب المؤثرة في شخصية ابن خلدون، التي تعتبر ذات تأثير في القول بالمرحلتين اللتين اهتم بهما الأوروبيون، فبدون معرفة تفاصيل الحياة الشخصية؛ لا يمكن معرفة المراحل العلمية لهذه الشخصية ولذا فإن اهتمام البحاث العرب بهذه المراحل الأربع له ما يبرره.

في تونس إذن كان مولد هذه العبقرية، وتحديداً في شارع تربة الباي، أحد الشوارع الرئيسة في المدينة القديمة، ومن أجل ذلك كان البعض يلقبه بالتونسي، ومن أجل ذلك أيضاً يفتخر التونسيون بأن بلادهم كانت منبت الكثير من العلماء العظام وفي مقدمتهم ابن خلدون.

يحدثنا ابن خلدون في سيرته الذاتية عن أنه عاش في كنف والديه، وأنه حفظ القرآن الكريم برواياته السبع، ودرس على الكثير من العلماء العلوم الشرعية من تفسير وحديث وفقه وتوحيد، والعلوم اللغوية من نحو وصرف وبلاغة وأدب، ودرس إلى جانب ذلك علوم المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية[2]. وظل ابن خلدون على هذا الحال طالباً مجداً حريصاً علي طلب الكثير من العلوم والمعارف، دفعته إليها رغبة شخصية في التحصيل والتعلم، ورعاية واعية من أب له في مجال العلم نصيب وافر، إلى أن أصيبت البلاد، بنكبة طبيعية تمثلت في ذلك الطاعون الذي دمر البلاد وقتل الكثير من العلماء والحفاظ، ومنهم والدا ابن خلدون ومعظم مشايخه وهجرة البقية من المشايخ إلى أماكن متفرقة، وكان لهذا الحدث أثر كبير في شخصيته؛ إذ كان بمنزلة انقطاع حياته الدراسية، مما أدى به إلى دخول معترك

---

(1) المرجع السابق نفسه/ ص49.

(2) التعريف/ ص17 وما بعدها.

الحياة السياسية التي كانت المرحلة الثانية في حياته، ويعبر ابن خلدون عن هذه النكبة المؤثرة بقوله: (لم أزل منذ نشأت وناهزت مكباً على تحصيل العلم، حريصاً على اقتناء الفضل، متنقلاً بين دور العلم وحلقاته، إلى أن كان الطاعون الجارف الذي ذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة، وهلك أبواي رحمهم الله)[1].

كان هذا الحدث إذن نقطة تحول كبيرة في حياة ابن خلدون الذي لم يعد يلقى بغيته في التعلم، نتيجة هجرة العلماء إلى المغرب، فكان أن تاقت نفسه إلى دخول معترك المجال السياسي، آخذاً بنفس الطريق الذي سار فيها أجداده الذين كان لهم إسهام فعال في الحياة السياسية في الأندلس، واستطاع عبد الرحمن أن يبدأ حياته الجديدة من خلال وظيفة (كتابة العلامة) لدي ابن تافراكين[2] وهي: وضع الحمد لله والشكر لله بالقلم الغليظ ما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم[3]، وكانت هذه الوظيفة فاتحة عهده بالصراعات السياسية وما تجره من آلام ومتاعب، بدأ ابن خلدون تجربتها حين ذاق طعم الهزيمة مع جند ابن تافراكين على يد أمير قسطنطينة أبي يحيى الحفصي.

وبعد هذه التجربة السياسية الأولى حطت الأقدار بابن خلدون في تلمسان عند السلطان أبي عنان[4]، الذي أكرمه وعينه عضواً في مجلسه العلمي بفاس متيحاً له فرصة ذهبية في معاودة اللقاء بأهل العلم الذين تاقت

---

(1) التعريف/ ص57.

(2) ابن تافراكين: شيخ الموحدين: أبي محمد ابن تافراكين المستبد بحجابة السلطان بتونس.

(3) التعريف ص57.

(4) السلطان أبو عنان: أبو عنان المتوكل على الله ولد سنة 729 تولى الملك سنة 752، خاض غمار حروب كثيرة وأخمد فتناً عديدة، نعم المسلمون في عهده بشيء من السلم، مات مخنوقاً من طرف وزيره الحسن بن عمر الفودودي سنة 759. انظر: إبراهيم حركات (المغرب عبر التاريخ) دار الرشاد الحديثة/ الدار البيضاء. ص56.

نفسه إلى الاتصال بهم وأخذ مختلف أنواع المعرفة عنهم، وكان أن ازدادت حصيلته العلمية في مقامه هذا، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن فاس كانت تحتضن أغنى المكتبات الإسلامية الممتلئة بشتى أنواع الكتب، ويصف ابن خلدون هذه الفترة المهمة بقوله:

(فقدمت عليه سنة خمس وخمسين ونظمني في أهل مجلسه العلمي، وألزمني شهود، الصلوات معه، ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه على كره مني، إذْ كنت لم أعهد مثله لسلفي وعكفت على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من أهل المغرب، ومن أهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة من الإفادة منهم على البغية)(1)، ويبدو أنه لم يكن راضياً بهذه الوظيفة التي أسندت إليه من طرف السلطان أبي عنان، وإنما حمله إلى الرضا بها ما كان يلقاه من فرصة في لقاء أهل العلم والمعرفة، ويظهر هذا بوضوح من قوله (على كره مني)، وقد دفعه هذا الكره إلى البحث عن وسيلة للدخول في مغامرة سياسية قد تقربه من أحد المذاهب الكبيرة التي كانت نفسه تتوق إليها، وقد وجد فرصته في التآمر مع صاحب بجاية عبد الله محمد الحفصي(2)، الذي كان من عشيرة يربطها بأسرة ابن خلدون ود قديم، وكانت نتيجة هذه المغامرة دخوله وصاحبه الأمير الحفصي المعتقل، حيث أمضى به ما يقرب من سنتين لم يترك فرصة إلا وتضرع إلى أبي عنان للإفراج عنه، ولكن محاولاته هذه أخفقت، إلى أن خاطبه بقصيدة بلغت ما يقرب من مائتي بيت نذكر منها بعض الأبيات التي تقول:

على أي حال لليالي أعاتب — وأي صروف للزمان أغالب
كفى حزناً أني على القرب نازح — وأني على دعوة شهودي غائب

(1) التعريف/ ص60/ 61.

(2) أبو عبد الله الحفصي: أمير بجاية خلعه السلطان أبو عنان عن إمارتها وأخذه أسيراً إلى فاس، وصحبه في سجنه ابن خلدون، ثم استرد ملكه سنة 765هـ وعين ابن خلدون في منصب الحجابة مكافأة له على معاونته. انظر: المقدمة/ ج1 ص68.

وأني على حكم الحوادث نازل		تسالمني طوراً وطوراً تحارب[1]

ويبدو أن هذه التجربة التآمرية، وما أعقبها من محنة الاعتقال، قد أكسبت ابن خلدون خبرة جديدة في مجال العمل السياسي قوامها: الغاية تبرر الوسيلة، إذ دفعته إلى معاودة التآمر مرات متعددة حتى وصل بمغامراته هذه إلى تولي وظيفة كتابة السر عند السلطان أبي سليم بن أبي الحسن[2]، الذي ساعده ابن خلدون في الوصول إلى السلطة، فكان أن كافأه بهذه الوظيفة ثم بمنصب المظالم الذي ظل فيه إلى أن لعبت به خطط تآمر أعدائه، وأقضت عليه مضجعه، ولكنه يتغلب على ذلك مستعيناً بموهبته وذكائه وصداقاته التي فسحت له المجال لمغادرة المغرب في طريقه إلى الأندلس، منهياً بذلك فترة مهمة من فترات حياته التي حفلت بشتى أنواع التجارب الحلوة والمرة، والتي ليست بغريبة عن طبيعة العمل السياسي.

وفي فترة ابن خلدون الأندلسية هذه يبدو أنه قد حظي بحفاوة وترحيب كبيرين، خاصة من صديقه ابن الخطيب[3] الذي لقيه بقصيدة قال فيها:

حللت حلول الغيث بالبلد المحل		على الطائر الميمون والرحب والسهل

يميناً بمن تعنو الوجوه لوجهه		من الشيخ والطفل المهدأ والكهل

لقد نشأت عندي للقياك غبطة		وتقريري المعلوم ضرب من الجهل[4]

---

(1) التعريف، ص69.

(2) هو أبو سالم إبراهيم بن أبي الحسن الملقب بالمستعين تولى الإمارة في الفترة من 760/ 762 (1358/ 1360)، ويبدو أنه أخضع أماكن كثيرة في الأندلس والمغرب لسيطرته. انظر ترجمته في إبراهيم حركات (المغرب عبر التاريخ) ص58.

(3) محمد بن عبد الله بن سعيد السماني اللوشي الأصل الغرناطي الأندلسي أبو عبد الله الشهير بلسان الدين بن الخطيب، ولد بغرناطة سنة 1313 وتولى الوزارة سنة 744، قتل خنقاً في سجنه سنة 1374، كان مؤرخاً وأديباً خلف ما يقرب من ستين مؤلفاً أشهرها كتاب الإحاطة في تاريخ غرناطة/ اللحمة البدرية في الدولة النصرية/ نفاضة الجراب. إلخ، انظر: الزركلي/ (الأعلام) ج7، ص112.

(4) التعريف/ ص86.

كما حظي بترحيب كبير من سلطان غرناطة محمد بن يوسف بن إسماعيل بن الأحمر[1] الذي خلع عليه كل ألوان الكرم والود، والذي يصفه بقوله: (وقد اهتز السلطان لقدومي، وهيأ لي المنزل من قصوره بفرشه وماعونه، وأركب خاصته للقائي تحفياً وبراً ومجازاة بالحسنى، ثم دخلت عليه فقابلني بما يناسب ذلك، وخلع علي وانصرفت)[2].

وهكذا طاب المقام له في الأندلس، وفتح له المجال في ممارسته أشكالاً جديدة من مجالات العمل السياسي، ومنها السفارة لدى ملك قشتالة[3]، التي صادف فيها وفي غيرها من الأعمال نجاحاً ملحوظاً أدى به في نهاية الأمر أن يقع فريسة الحسد والغيرة من قبل من لهم الكلمة العليا في الدولة، وخاصة ابن الخطيب، وهنا نرى ابن خلدون يركن إلى السلامة والبعد عن التصادم على غير عادته في المغرب، ويفضل الرحيل من الأندلس في اتجاه بجاية[4]، منهياً بذلك فترة أخرى من فترات حياته السياسية التي كانت حافلة بعدم الاستقرار والرحيل من مكان إلى آخر، مما زاد من دربته وخبرته وأضفى على حياته طابعاً لا يمكن أن يغفل حين الحكم على شخصيته.

بعد مغادرته الأندلس إلى المغرب قضى ابن خلدون ما يقرب من عشر سنين حافلة بشتى أنواع النشاط السياسي، أظهر فيها خبرة سياسية محنكة لا

(1) محمد بن يوسف بن إسماعيل الأحمر: حكم غرناطة على فترتين: الأولى ما بين 755/ 760 (1354/ 1359) والثانية 763/ 793 (1362/ 1391) وزر له ابن الخطيب وابن زمرك. انظر: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج2 ص13.

(2) التعريف/ ص88.

(3) قشتالة: مملكة نصرانية في الأندلس تعتبر أكبر الممالك الإسبانية رقعة وأوفرها موارداً، كان أول ملوكها سانشو بن القيصر الفرنسو ريموند يس المتوفى سنة 1157م، الذي قسمت مملكته بعد وفاته بين ولديه فكانت قشتالة من نصيب سانشو. انظر: محمد عنان (عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس) القاهرة/ ط1 القسم الثاني ص583.

(4) بجاية: مرفأ بشرق الجزائر، كانت عاصمة بني حماد، لعبت دوراً مهماً في تاريخ الجزائر.

تحكمها معايير ثابتة، وإنما تسيرها المصالح والأهواء مرة مع الأمير وتارة ضده، ومرة في النعيم وأخرى في الشقاء والمطاردة. وهكذا مرت هذه الفترة الحرجة من حياته (من منتصف 766 إلى منتصف 776 منها نحو سنة واحدة قضاها في بجاية في منصب الحجابة لأبي عبد الله محمد الحفصي أولاً، ثم لابن عمه أبي العباس من بعده ثانياً، وهي السنة الوحيدة التي قضاها من هذه المدة في وظائف الدولة في الدسائس والمغامرات لحساب أبي حمو سلطان تلمسان[1]، ضد أبي العباس سلطان بجاية أولاً، ثم لحساب أبي فارس بعيداً عن وظائف الدولة، وقد قضاها في كنف الوزير ابن غازي[2]، ما عدا بضعة أشهر في آخرهما قضاهما في عهد السلطان أبي العباس أحمد)[3].

وحين لم يستقر له المقام في المغرب طلب الرحيل ثانية إلى الأندلس، ولكن دوره في المغامرات السياسية السابقة كان يلاحقه وينغص حياته، فما كان من أحد الأمراء إلا أن طلب من أمير غرناطة إرجاعه أو إبعاده على الأقل، فكان الخيار الذي ألقى بابن خلدون في أحضان عدوه القديم: أبي حمو الذي وصل إليه بعد وساطات متعددة، ولكن الحال لم يرق له بعد تكليفه بمهمة سياسية جديدة، فخرج متظاهراً بأدائها ولكنه ما لبث أن انزوى في قلعة ابن سلامة[4] من بلاد بني توجين بالجزائر، حيث قرر هناك قفل باب العمل السياسي الذي قضى

---

(1) موسى بن يوسف أبي يعقوب أو حمو، ولد في غرناطة سنة 723/ 1323م، بويع أميراً على تلمسان سنة 760 وتولى ابن خلدون كتابة الإنشاء في دولته، صنف أبو حمو كتاباً سماه واسطة السلوك في سياسة الملوك، قتل في معركة مع جيش يقوده ابنه سنة 791هـ الموافق 1389م. انظر: الزركلي الأعلام/ ج8 ص287.

(2) ابن غازي: هو أبو بكر بن غازي بن الكاس وزير السلطان عبد العزيز بن أبي الحسن المريني. انظر: شهاب الدين التلمساني/ أزهار الرياض/ ج2/ تحقيق السقا وآخرين/ القاهرة ص/ 30.

(3) د. علي عبد الواحد وافي (عبقريات ابن خلدون)، 1983 دار عالم الكتب ص62.

(4) قلعة ابن سلامة: تسمى كذلك قلعة (تاوغزوت) Taoughzout تقع في مقاطعة وهران بالجزائر، وتنسب إلى سلامة بن نصر بن سلطان رئيس بني يدللتين من بطون توجين بالجزائر الذي اختط القلعة وسكن بها فنسب إليه. انظر: المقدمة/ ج1/ ص77.

فيه زهاء ربع قرن اكتسب فيه الكثير من الخبرات الحياتية على مختلف الأصعدة، مما كان له أكبر الأثر في الكثير من آرائه التي احتواها مؤلفه العظيم (كتاب العبر)، وفي هذه القلعة بدأ رحلته الجديدة في طريق التأمل والنظر والبحث المعمق، في أسرار التاريخ والحياة، وكان أن توصل فيها إلى كتابة مؤلفه الشهير (كتاب العبر) بمقدمته العظيمة التي احتوت الكثير من البحوث الاجتماعية والتاريخية التي لا زالت مثار جدل ونقاش علمي إلى يومنا هذا، ويصف ابن خلدون هذه الفترة بقوله: (وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة من بلاد بني توجين التي صارت لهم بإقطاع السلطان، فأقمت بها أربعة أعوام متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتخضت في زبدتها وتألفت نتائجها وكانت من بعد ذلك الفيئة إلى تونس)(1).

والفيئة إلى تونس كانت ـ كما يذكر ابن خلدون ـ تكملة لمشروعه العلمي الكبير الذي عكف عليه في قلعة ابن سلامة، حيث يذكر أنه ألفه من خلال الرجوع إلى المصادر التي لا تتوافر عنده في ذلك المكان، وهنا قصد إلى تونس التي قضى فيها أربع سنوات أنهى فيها ذلك المؤلف العظيم، وأهداه إلى السلطان أبي العباس سلطان تونس، وعرفت هذه النسخة المهداة له بالنسخة التونسية التي يقول عنها ابن خلدون: (فأكملت منه أخبار البربر وزناته، وكتبنا من أخبار الدولتين وما قبل الإسلام ما وصل إلي منها نسخة رفعتها إلى خزانته)(2)، كما يقول فيه شعراً حين إهدائه إلى السلطان:

وإليك من سير الزمان وأهله ... عبراً يدين بفضلها من يعدل
صحفاً تترجم عن أحاديث الألى ... عبروا فتجمل عنهم وتفصل

(1) التعريف ص245/ 246.
(2) التعريف ص250.

تبدي التبابع والعمالق سرها | وثمود قبلهم وعاد الأول
والقائمون بملة الإسلام من | مضر وبربرهم إذا ما حصلوا
لخصت كتب الأولين لجمعها | وأتيت أولها بما قد أغفلوا[1]

بعد ذلك تأتي المرحلة الأخيرة من حياته، وهي ما عرفت عند الباحثين بمرحلة الانقطاع إلى التدريس والقضاء وهجر العمل السياسي كلية، وقد بدأها باستقراره في مصر مدرساً في الجامع الأزهر، حيث أقبل عليه طلاب المعرفة، وأذاعوا شهرته حتى وصلت إلى السلطان الذي أحاطه برعايته وعطفه، ولكن ابن خلدون يصاب بنكبة جديدة تمثلت في غرق السفينة التي كان ينتظر أن تقل له زوجته وأولاده الذين هلكوا جميعاً، مما أثر في نفسية هذا العالم الجليل وأصابها بحزن عميق، وفي وصف هذه المصيبة يقول: (فكثر الشغب علي من كل جانب، وأظلم الجو بيني وبين أهل الدولة، ووافق ذلك مصابي بالأهل والولد، وصلوا من المغرب في السفينة، فأصابها قاصف من الريح فغرقت، وذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم المصاب والجزع، ورجح الزهد واعتزمت على الخروج من المنصب)[2]. وكانت هذه الحادثة بمنزلة الهزة العنيفة الثانية التي تعرض لها ابن خلدون في شيخوخته بعد أن كان تعرض لمثلها في شبابه، حين أفقده الطاعون والديه، وكانت لهذه الحادثة ـ كما يقول الباحثون ـ تأثيرات عظيمة في نفسيته، حيث أصبح يعاني بسببها فراغ الأهل والولد، مما جعله يأمل في أن يعفى من منصب القضاء ويتفرغ للدرس والتعليم، وكان له ما أراد حين أعفاه السلطان من منصب القضاء، وفي ذلك يقول: (وعن قريب تداركني العطف الرباني، وشملتني نعمة السلطان أيده الله في النظرة بعين الرحمة وتخلية سبيلي من هذه العهدة التي لم أطق حملها، ولا عرفت كما زعموا ـ مصطلحها ـ فردها إليّ صاحبها

(1) التعريف ص256.
(2) التعريف ص279.

الأول وأنشطني من عقالها، فانطلقت حميد الأثر مشيعاً من الكافة بالأسف والدعاء وحميد الثناء، تلحظني العيون بالرحمة، وتتناجى الآمال بالعودة، ورتعت فيما كنت راتعاً فيه من قبل من مرعى نعمته، وظل رضاه وعنايته، قانعاً بالعافية التي سألها رسول الله ﷺ من ربه، عاكفاً على تدريس علم، أو قراءة كتاب أو إعمال قلم في تدوين أو تأليف، مؤملاً من الله قطع صبابة العمر في العبادة ومحو عوائق السعادة بفضل الله ونعمته)[1].

ولعل النبرة التي يتحدث بها في هذه الفقرة تدل على أنه قد تألم كثيراً بسبب المصائب الاجتماعية والسياسية التي حلت به، ولذلك فهو يدعو الله أن يمن عليه بالراحة في كنف العلم وما يتعلق به من تأليف وتدريس، ويبدو أن مراده في التخلص من المشاكل لم يتحقق، إذ سرعان ما كلف بالتدريس ثم نُحّي عنه، ثم كلف بمنصب القضاء ثم نُحي عنه وهكذا دواليك، وكانت وراء تنحيته من هذه المناصب دسائس ومؤامرات من بعض الذين كانوا يغارون من سعة علمه وقوة شخصيته، كما أن أمله في البعد عن الصراعات السياسية والفتن والحروب لم يتحقق، إذ سرعان ما طلب إليه الالتحاق بالجيش الذي لاقى جيش تيمورلنك[2]، وهناك تتاح له فرصة الدخول في مغامرة جديدة تتوق نفسه معها إلى الحظوة برضا وعطف تيمورلنك، الذي أكرم وفادته وقدر منزلته، وأحاطه بالرعاية والاحترام، إلى أن ترك دمشق عائداً إلى القاهرة، لتولي منصب قاضي قضاة المالكية في فترات متعددة، كان يبعده عنه أحياناً خصومات ودسائس منافسيه ولكنه ما يلبث أن يعود إليه مستنجداً في ذلك لذكائه وفطنته وقوة شخصيته[3].

وهكذا في مثل هذه الأجواء ـ ما بين تدريس تارة، وقضاء تارة أخرى،

(1) التعريف ص280.

(2) التعريف ص280.

(3) د. علي وافي/ عبقريات ابن خلدون/ ص96.

وما بين منافسة وصراع تارة وراحة واستقرار تارة أخرى ـ قضى ابن خلدون بقية أيام حياته في القاهرة عاكفاً على تنقيح كتبه وتدارك ما فاته من بعض الأمور في موضوعاتها، إلى أن أدركته المنية يوم السادس والعشرين من رمضان سنة 808هـ الموافق 16 مارس سنة 1406م، عن ست وسبعين سنة، ودون أن يترك ما يذكر سوى مؤلفاته التي سجلته في عداد الأحياء إلى يومنا هذا، لما تحمله من جدة وابتكار كلما تجدد البحث فيها، وقد دفن ابن خلدون بالقاهرة في مقابر الصوفية التي يدفن فيها كبار العلماء ووجهاء القوم، وكان ذلك اعترافاً من معاصريه بعظيم قدره وجلال منزلته، عليه رحمة الله.

مكونات شخصيته

إن شخصية كهذه ـ خلفت وراءها نظريات مبتكرة وآراء متطورة اتسمت بالجدة والإبداع، ولم يزدها البحث على الرغم من كثرته إلا لمعاناً وبريقاً ـ لخليقة بأن تحمل في طياتها مكونات متعددة إليها يرجع الفضل في تكوين هذه العقلية الفذة التي يفتخر الجنس العربي بانتسابها إليه، وهذه المؤثرات أو المكونات لا بد أن تبحث في كل جانب من جوانب حياته لنستطيع بعد ذلك التعرف على سر الإبداع عند هذا العلامة، ولكي نتتبع هذه المؤثرات علينا أن نسير معها واحدة تلو الأخرى وفق تسلسلها المنطقي، وهي كما نتصور كالتالي:

أ ـ عصره:

كان عصر ابن خلدون يمثل مرحلة انتقالية مهمة في تاريخ الحضارات البشرية على الصعيدين العربي والعالمي، ذلك أن هذا العصر قد شهد تمزق وتفتت الكيان العربي وانقسامه إلى دويلات صغيرة مغربية وشرقية، وفي المقابل كان هناك تحول في العالم الغربي من حالة الضعف إلى حالة الانبعاث الحضاري المؤدي إلى التماسك والقوة.

فعلى الصعيد العربي والإسلامي كان عصره شاهداً على اندثار الحضارة

العربية الإسلامية في الأندلس التي لم تبق من دويلاتها المتساقطة إلا دولة بني الأحمر[1]، التي بقيت بين الاستعانة بأمراء المغرب أو طلب الحماية من أمراء قشتالة، وكانت فترة ابن خلدون شاهداً أيضاً على قيام ثلاث إمارات في منطقة المغرب جمع بينها الصراع القوي على السلطة، والتآمر على الإيقاع كل بالآخر من أجل الظفر بالغلبة على الآخرين.

وفي العالم الإسلامي كان عصر ابن خلدون شاهداً على قيام بعض الحركات التي كانت تستهدف إعادة اللحمة الكاملة لهذا العالم ولو كان ذلك عن طريق القوة فكانت فتوحات تيمورلنك التي وصلت إلى منطقة الشام، وكانت الفتوحات العثمانية التي توغلت إلى أجزاء مهمة من العالم الغربي، إن عصر ابن خلدون كان في عمومه عصر تقلبات وفتن سياسية تمثلت في انعدام الاستقرار السياسي الذي هو شرط من شروط إقامة المجتمع المتحضر، ولذلك فإن هذه الفتن والانقلابات السياسية التي كانت تتمثل في سقوط أمير وانتصار آخر وعلو شأن أسرة واندثار أُخرى ظلت سبباً رئيساً في قيادة العالم الإسلامي إلى مدارج الانحدار الحضاري، والتخلف الفكري والثقافي نتيجة عدم الاطمئنان والأمن على المال والولد والسكن، لقد كان هذا العصر إذن عصر ترد حضاري وعصر تغيرات اجتماعية وتاريخية وسياسية، وعصر فوضى واضرابات داخلية، حتى إن جاك بيرك يصفه بأنه: من أسوأ العصور التي عرفتها حضارات البحر الأبيض المتوسط[2].

ولا شك في أن ابن خلدون كان يمثل العدسة الراصدة لكل مظاهر الحياة في هذا العصر، حيث شارك فيها بقوة وعرفها من داخلها، وكان أحد

---

(1) دولة بني الأحمر: أو كما تسمى أحياناً بالدولة النصرية، أسسها أبو عبد الله محمد بن يوسف الملقب بالغالب بالله، بدأت سنة 635 وانتهت سنة 897 حين هزمت هذه الدولة وسلمت مفاتيح عاصمتها غرناطة إلى ملوك الإسبان. انظر: أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن/ الغرناطي/ تحق. د. رضوان الداية/ مؤسسة الرسالة/ ص77.

(2) محمد عابد الجابري/ العصبية والدولة/ ص 21.

المكتوين بنيرانها حين تلتهب عليه وعلى أصدقائه من الأمراء، وكان أيضاً أحد المتنعمين بملذاتها حين تروق له الأمور في صحبة من ينتصر من أصدقائه، ومن هنا كانت لتآليفه وآرائه في هذا العصر أهمية لا تلقاها أي آراء أُخرى، حتى إن غاستون بوتول[1] يقول: لولا أثر ابن خلدون التاريخي لجهلنا اليوم ما كان عليه تاريخ شمال إفريقيا منذ الفتح الإسلامي حتى القرن الرابع عشر، ولولا ابن خلدون لاقتصر جميع من يودون جعل اتصال هنالك بين آخر الإمبراطورية الرومانية والعهد البيزنطي والأزمنة الحديثة على فرضيات، ولولا ابن خلدون لأعوزنا على الخصوص ما يجب وجوده من العناصر الضرورية لتكوين فكرة على شيء من الصحة حول ما كانت عليه الحياة في شمال إفريقيا في أثناء الدور الوحيد الذي وكل أمرها فيه إلى نفسها فعادت لاتكون غير ذات صلة نظرية بالأمم الأُخرى[2].

هذا من الناحية السياسية أما من الناحية الفكرية فإننا سندع ابن خلدون يحدثنا عنها حين يقول عن العلوم في هذا العهد: (فاعلم أن سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد أن ينقطع عن أهل المغرب باختلال عمرانه وتناقص الدولة فيه، وما يحدث عن ذلك من نقص الصنائع وفقدانها كما مر، وذلك أن القيروان[3] وقرطبة[4] كانتا حاضرتي المغرب والأندلس واستبحر عمرانهما،

---

(1) غاستون بوتول: مستشرق فرنسي معاصر يحمل دكتوراه في الآداب ودكتوراه في الحقوق، عمل عضواً في المعهد الدولي لعلم الاجتماع وأستاذاً في كلية الدراسات الاجتماعية العليا بباريس، له تصانيف كثيرة في علم الاجتماع، من المهتمين بدراسة ابن خلدون.

(2) غاستون بوتول/ ابن خلدون/ تر. عادل زعيتر/ ص9.

(3) القيروان: مدينة عظيمة بتونس بناها عقبة بن نافع حوالي سنة 55هـ، ينسب إليها عدد من العلماء منهم محمد بن أبي بكر التميمي تلميذ القاضي الباقلاني. انظر: ياقوت الحموي (معجم البلدان) ج4، ص420/ 421.

(4) قرطبة: مدينة عظيمة بالأندلس، عمرها ملوك بني أمية، بها مسجد قرطبة الشهير الذي خرج مشاهير العلماء المنسوبين إلى هذه المدينة، ومن ينسب إليها: أبو بكر يحيى الأزدي المتوفى سنة 567 وأحمد بن عبد البر وغيرهم. انظر: ياقوت الحموي (معجم البلدان) ج4 ص324.

وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافعة وبحور زاخرة، ورسخ فيهما التعليم لامتداد عصورهما وما كان فيهما من الحضارة، فلما خربتا انقطع التعليم من المغرب إلا قليلاً كان في دولة الموحدين[1] بمراكش[2] مستفاداً منها، ولم ترسخ الحضارة بمراكش لبداوة الدولة الموحدية في أولها وقرب عهد انقراضها بمبدئها فلم تتصل أحوال الحضارة فيها إلا في الأقل[3].

لقد كان طابع العلوم في عصر ابن خلدون في العموم مركزاً على العلوم الشرعية، وما يتعلق بها من علوم عقلية وفكرية متنوعة كانت تعرض بأساليب كلها لا تخرج عن التقليد واجترار الماضي، بحيث لم يكن هناك فرصة للإبداع العقلي نتيجة فساد الحياة السياسية وتدهور الأوضاع الاجتماعية[4].

ب ـ أسرته:

يسجل كثير من الباحثين دوراً مهماً للأسرة الخلدونية في تكوين شخصية عبد الرحمن بن خلدون، ذلك أن هذه الأسرة عرفت بعراقة النسب وأصالته، وإغراقه في الارستقراطية والتعلق بسدد الحكم في مناطق مختلفة، (ويدل تاريخها على أنها كانت تطمح دائماً إلى السلطة، ولئن صدقنا نسبها الذي يرجعها إلى قبيلة كندة فإننا نميل إلى الاعتقاد أن للوراثة دخلاً كبيراً في المعارك السياسية التي خاض مؤلفنا غمارها)[5]. ويجب ألا يفوتنا هنا أن نشير ـ ولو اعتراضاً ـ إلى اللهجة التي يستعملها الدكتور طه حسين في حديثه عن أسرة ابن خلدون، والتي تعتمد التشكيك في قضية تكاد تكون موضع

---

(1) دولة الموحدين: من أكبر الدول الإسلامية التي نشأت بالمغرب الأقصى، امتدت فترتها من سنة 541/ 668هـ (1147/ 1262م) قامت بعد سقوط المرابطين، ومن مشاهيرها المهدي بن تومرت. انظر: إبراهيم حركات (المغرب عبر التاريخ) الدار البيضاء/ ج1/ ص259.

(2) مراكش: مدينة بالمغرب بناها يوسف بن تاشفين سنة 470 وقيل 459.

(3) مقدمة ابن خلدون/ ج4/ د. علي وافي/ دار النهضة/ مصر/ ص1020.

(4) محمد عابد الجابري/ العصبية والدولة/ ص40 وما بعدها.

(5) طه حسين / فلسفة ابن خلدون الاجتماعية) ص14.

اتفاق من الباحثين، وهذا الأمر يؤكد ما سبق أن أشرت إليه من الموقف الذي يتخذه عميد الأدب العربي من علامتنا، وهو الموقف الذي يؤكد ابتعاد أحكام طه حسين عن العلمية في حديثه عن ابن خلدون.

إن العائلة الخلدونية كانت إحدى أسر ثلاث عرفت بقوتها في إشبيلية(1)، حيث كان لها دور في الحياة السياسية فيها، إضافة إلى دورها الشهير في حركة الجهاد ضد العالم الغربي، ومن ذلك دورها في معركة الزلاقة الشهيرة(2). ولم يغير نزوح هذه العائلة من الأندلس إلى تونس شيئاً من طبيعتها ودورها الريادي، فلقد شهد لها التاريخ بتصدر في الحياة السياسية هناك إذ تقلد أجداد ابن خلدون العديد من المناصب السياسية العليا، وأدوا خدمات جليلة إلى كثير من الأسر التي في إفريقيا، وعرفوا بكفاءة عالية مما أدى إلى كسبهم ثقة الأمراء ونيلهم الحظوة لديهم، وإلى جانب هذه المكانة السياسية عرفت الأسرة الخلدونية بشهرتها الروحية والفكرية، فلقد ظهر فيهم الكثير من العلماء في مختلف ضروب المعرفة، ومنهم والد ابن خلدون نفسه، ولقد سجل الكثير من الباحثين هذه المكانة العلمية المتفوقة للأسرة الخلدونية، حيث يقول أحدهم: لقد كان عبد الرحمن بن خلدون ينتمي إذن إلى إحدى أكبر العائلات في تونس، إذ إنها كانت تحتل مركزاً محموداً سواء في الشؤون السياسية أو في العلوم الأدبية واللاهوتية، وقد شكل منزل آل خلدون حلقة أدبية حقيقية يرتادها أكبر أسماء الأدب والدين(3).

---

(1) إشبيلية: مدينة من أعظم مدنها وأكثرها آثاراً، قيل في بانيها وسبب بنائها الكثير، رحل عنها المسلمون إثر تسليمهم لها سنة 646. انظر: محمد الحميري الروض المعطار في خبر الأقطار، تحق. د. إحسان عباس/ مكتبة لبنان، ص58/ 60.

(2) موقعة الزلاقة: موقعة شهيرة بين المرابطين وملوك الطوائف من جهة، ونصارى إسبانيا من جهة وقعت سنة 479/ 1086، قدر عدد الجيش النصراني فيها بين 40/ 50 ألفاً، وانتصر فيها المسلمون الذين بلغ عددهم قرابة الخمسين ألفاً، وتقول الروايات أنه لم ينج من الجيش النصراني سوى خمسمائة فارس. انظر محمد عنان (دول الطوائف) ص320.

(3) إيف لاكوست (ابن خلدون) تر. د. ميشال سليمان. ص46.

ج ـ شخصيته:

تذكر كتب التراجم ومعظم الباحثين الذين تعرضوا للفكر الخلدوني أن عبد الرحمن كان يتمتع بشخصية قوية مؤثرة استطاعت أن تجذب إليها الكثيرين عرباً وبربراً وأوروبيين وعجماً، ولم يقف أصله المغربي حائلاً أمام شخصيته من أن تنال حظوة حتى عندما هاجر من المغرب إلى المشرق، ولقد اعتمدت هذه الجاذبية ـ كما يرى البعض ـ على جانبين هما: قوة التحصيل العلمي عنده، وخبرته السياسية، فالأولى مكنته من أن ينال شهرة واسعة في موقع علمي درس فيه سواء في المشرق أو في المغرب، وكان دافعاً لأن يلتف حوله الكثير من طلاب العلم والمعرفة خاصة في فترته المشرقية بعد تأليفه كتاب العبر، والثانية كانت فرصة له في أن تفتح له أبواب السلاطين والأمراء للعمل في أعلى المناصب عندهم، أو لمساعدتهم في الخروج من أزماتهم السياسية، أو للتوسط في حل الكثير من القضايا الاجتماعية[1]، لذلك صارت حياته سلسلة طويلة من حوادث النجاح والفشل: (إنه وصل إلى أعلى مناصب الحكم في عهد ملوك كثيرين في دول متعددة، ولكنه في الوقت نفسه تعرض إلى محن ونكبات متنوعة مرات مختلفة، إنه تنعم بنعم القصور ولكنه ذاق مرارة الاعتقال والسجن أيضاً، دخل غمار الحياة قبل أن يبلغ العشرين من عمره وقام بمهمة سياسية خطيرة بعدما وصل إلى عتبة السبعين، وبين وظيفته الأولى ومهمته الأخيرة تولى كتابة السر وخطة المظالم، وصار وزيراً وحاجباً وسفيراً ومدرساً وقاضياً وخطيباً)[2].

ولا شك في أن هذه الفرص التي أتيحت له للتقلب في هذه المناصب المختلفة إنما كانت بسبب ما يتمتع به من عبقرية نادرة أكسبته ثقة معاصريه، وفتحت له أبواب الارتقاء السياسي والعلمي الذي دفع به إلى شهرة كبيرة لم

(1) د. مصطفى الشكعة (الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون) الدار المصرية اللبنانية/ ص19.

(2) أبو القاسم كرو (العرب وابن خلدون) دار المغرب العربي. ص18.

يصل إليها الكثير ممن عاصروه أو سبقوه، إذ لم ينقطع البحث في هذه الشخصية وفي ما توصلت إليه من إبداعات كبيرة.

ونتيجة لذلك كله فإننا صادفنا في تعرفنا على هذه الشخصية آراء متعددة يجدر بنا أن نمر على بعضها، لأنها كفيلة بأن تظهر لنا أن مؤلفنا من الشخصيات الفذة في تاريخ الفكر الإسلامي، ومن الإسهامات البارزة والمتميزة في ميدان الفكر الإنساني، يقول عنه صديقه ومعاصره لسان الدين بن الخطيب وهو من العلماء والمشاهير: (رجل فاضل حسن الخلق جم الفضائل باهر الخصل رفيع القدر ظاهر الحياء أصيل المجد وقور المجلس خاص الزي عالي الهمة عزوف عن الضيم صعب المقادة قوي الجأش طامح لفتن الرياسة خاطل للحظ متقدم في فنون عقلية ونقلية متعدد المزايا سديد البحث كثير الحفظ صحيح التصور بارع الخط مغرى بالتجلة جواد حسن العشرة مبذول المشاركة عاكف على رعي الأصالة)[1]، ويقول عنه تلميذه المقريزي[2] إنه مفخرة من مفاخر التخوم المغربية.

غير أن ابن خلدون وإن افتخر به معاصروه، وتحدثوا عن خصاله الرفيعة وتطلعاته الشريفة إلا أننا نجد بعض الباحثين المتأخرين الذين عرفوه من خلال الكتب والروايات التاريخية فقط يحاولون الحط من قدر هذه الشخصية بأن يؤولوا بعض إبداعاتها بجوانب لم يذكرها معاصروه ولم يتحدث عنها حتى خصومه، ومن هؤلاء مثلاً الدكتور طه حسين الذي أشرت قبل صفحات إلى موقفه، والذي يقول عنه هنا: (وإني أعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شيء سياسياً وافر الحكمة والبراعة، على أنه لم يستخدم براعته

(1) د. مصطفى الشكعة (الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون) ص23.

(2) المقريزي: تاج الدين أحمد بن علي: مؤرخ مصري ولد بالقاهرة سنة 1364 وتوفي سنة 1442، تقلد وظائف علمية وسياسية متعددة بالقاهرة ودمشق، له أعمال علمية كثيرة أهمها: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار/ السلوك لمعرفة دول الملوك/ اتعاظ الحنفا بأخبار الخلفاء. الخ، انظر: الموسوعة الميسرة ص1731.

السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها لمنفعته الشخصية، كان تغلب فيه عاطفة الأثرة، وذلك واضح في ترجمته وضوحها في جميع مؤلفاته، ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته إلا حباً في التحدث عن نفسه ورغبته في الظهور[1]. ويقول عنه أيضاً: (إذا كان ابن خلدون شديد الحب لنفسه فالظاهر أنه لم يعرف وطناً ولا أسرة، فالوطن في نظره هو حيثما استطاع العيش في رغد واعتبار، لم يتأثر من زيارته لإشبيلية موطن أجداده ولم يغادر مقام عزلته ليعود إلى تونس مسقط رأسه إلا ليطالع في مكاتبها. وقد غادر تونس إلى مصر دون أسف)[2].

وعلى الرغم من تسليمنا ببعض التحليلات التي يذهب إليها الدكتور طه حسين إلا أننا لا نوافقه على مجمل آرائه، إذ إن الظروف هي التي دفعت ابن خلدون أن يبتعد عن الوطن والأهل، شأنه في ذلك شأن أي لاجىء سياسي في هذا العالم المعاصر، ذلك أننا لا نستطيع أن ننفي الوطنية عن كل من هاجر من وطنه طلباً لأمن افتقده أو بحثاً عن رزق اقتطع منه فيه، ومما نخالف فيه الدكتور أيضاً هو حديثه عن سيرة ابن خلدون الذاتية، فبقدر ما اعتبرها حديثاً عن النفس وطلباً للشهرة فقد اعتبرها آخرون ابتداعاً لفن جديد من فنون الكتابة وهو ما يسمى بـ(الأوتوبيوجرافي) AUTO-BIOGRAPHIE، والشهرة التي نالها ابن خلدون هي ما تحدثت به مقدمته لا سيرته الذاتية التي لم ير فيها الباحثون إلا معيناً على فهم المقدمة التي لا زال البحث يتجدد فيها كلما اتجه إليها الباحثون على اختلاف العصور.

إن الدكتور طه حسين على الرغم من هذه الآراء المخالفة والتحليلات المغرقة في التشاؤم من هذه الشخصية إلا أنه لا يستطيع أن يخفي إعجابه بما قدم ابن خلدون للفكر الإنساني، فنراه في موضع آخر يقول: (على أن الذي

(1) د. طه حسين (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية) ص26/ 27.

(2) المصدر السابق. ص28.

يعنينا من أمره بنوع خاص هو توقد ذكائه وسمو فكره ذي الرجاحة النادرة، وسعة معارفه ورسوخها وطرافة آرائه ونفاسة مؤلفاته، يوجد في هذا العالم رجال لا وازع لهم ورجال بلاط مهرة دهاة، ولكن يندر وجود ذوي النباهة الطريفة الخصبة، وابن خلدون أحد هؤلاء، فإليه يرجع الفضل في أن الآداب العربية تستطيع أن تفخر بأنها كانت الأولى في وضع الفلسفة الاجتماعية في قالب علمي ومن السخف أن نتمسك ببوادر ضعف إنسانية جداً لنتوصل بذلك إلى أن ننتقص من فضل شخصية لاريب في عظمتها)[1].

د ـ شيوخه وما تعلم منهم:

من الأمور التي يتفق عليها الباحثون هي قوة التحصيل العلمي عند ابن خلدون، الذي بدأ منذ فترة مبكرة من حياته ترجع إلى عهد الصغر، حيث تولاه والده الذي كان على درجة من العلم والمعرفة، وعلى عادة أهل ذلك العصر بدأ تعليمه بحفظ القرآن الكريم وتعلم أحكامه وقراءاته، ثم ثنى بدراسة السنة النبوية والفقه وعلوم اللغة والأدب والعلوم العقلية الأُخرى، وأخذ من كل هذه بنصيب وافر، حيث درسها على يد علماء مشهورين في ذلك العصر يذكرهم ابن خلدون بتفصيل وإعجاب بهم، خاصة أستاذه الآبلي[2] الذي أضفى عليه حلة من الأوصاف البليغة المعبرة عن مدى إعجابه وتقديره له، والذي قال عنه أيف لاكوست: (إن الآبلي هو أحد أشهر فلاسفة العصر)[3].

ومن الذين درس عليهم ابن خلدون وذكره في التعريف (محمد بن

---

(1) د. طه حسين (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية) ص 29.

(2) الآبلي: أبو عبد الله محمد بن إبراهمي الآبلي، نسبة إلى آبلة وهي مدينة تقع في الشمال الغربي من مدريد، شيخ ابن خلدون وأحد الذين يعزى لهم الأثر في تكوينه الفكري، يقول عنه جاك بيرك: (إنه ينزع نزعة عقلية حرة في الثورة ضد الخنوع الفكري الذي كان سائداً على المؤسسات العلمية في زمانه. انظر: المقدمة/ ج1 ص43.

(3) إيف لاكوست (ابن خلدون) تر. د. ميشال سليمان/ دار ابن خلدون/ بيروت، ط2. ص49.

سعد بن برال الأنصاري، ومحمد بن العربي الحصايري، ومحمد بن الشواش الزرزاني، وأحمد بن القصار، ومحمد بن بحر، ومحمد بن جابر القيسي، ومحمد بن عبد الله الجياني الفقيه، وأبو القاسم محمد القصير، ومحمد بن عبد السلام، ومحمد بن سليمان الشطي، وأحمد الزواوي، وعبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي، وأبو محمد بن عبد المهيمن بن عبد المهيمن الحضرمي، وأبو عبد الله بن إبراهيم الآبلي)[1].

أما الكتب التي درسها فإنها كانت (اللامية في القراءات، والرائية في رسم المصحف وكلتاهما للشاطبي، والتسهيل في النحو لابن مالك، وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني، والمعلقات، وكتاب الحماسة للأعلم، وطائفة من شعر أبي تمام والمتنبي، ومعظم كتب الحديث وخاصة صحيح مسلم وموطأ مالك والتقصي لأحاديث الموطأ لابن عبد البر، وعلوم الحديث لابن الصلاح، وكتاب التهذيب للبرادعي ومختصر المدونة لسحنون في الفقه المالكي، ومختصري ابن الحاجب في الفقه والأصول والسير لابن إسحاق)[2].

وليس بخاف على أحد أن هذه حصيلة علمية كبيرة من شأنها أن تهيىء متلقيها ودارسها لأن يتصدر مجالس العلم باحثاً ومدرساً وقاضياً وخطيباً، وهذه هي الجوانب التي ظهرت في شخصية ابن خلدون وعرف بها من خلال ممارسته لها، وهذا على العكس مما يعرف به الآن من أنه منشىء علم الاجتماع، ومؤسس نظرية في فلسفة التاريخ، ومبتدع علم السيرة الذاتية، وغير ذلك من العلوم التي يهتم بها الباحثون المعاصرون، والتي لا نجد لها صدى فيما درسه ابن خلدون من علوم، مما يجعلنا نؤكد بأن تلك العلوم إنما كانت نتيجة تجربة شخصية وإبداعات عقلية فردية كوَّنها ابن خلدون من خلال تأملاته الحياتية المختلفة.

(1) د. علي وافي (عبقرية ابن خلدون) ص26.

(2) المرجع السابق نفسه.

هذا ويهمنا أن نشير إلى أن اللهجة التشكيكية التي سار عليها الدكتور طه حسين في كتابه عن ابن خلدون قد طالت هذا الجانب أيضاً، حيث يذكر الدكتور أن ابن خلدون قد ذكر كتباً قال بأنه درسها وهو في الواقع لم يتصل بها، ولم يتحصل عليها، وإنما ذكرها من باب التباهي فقط ومما قاله الدكتور: (ويذكر لنا في مقدمته أن الكتب التي درسها في حداثته وصباه كانت نادرة في تونس، وهذا هو السبب في أن عددها بالتفصيل ولا سيما أنه كتب ترجمة حياته في القاهرة، حيث كان من المحتوم عليه أن لا يبدو أقل شأناً من منافسيه أساتذة الأزهر، بيد أنه يجب أن نرتاب قليلاً في تلك التفصيلات، وقد أمدنا ابن خلدون نفسه بداعي ذلك الريب، فهو يقرر مثلاً أن مختصر ابن الحاجب (1175/ 124هـ) كان من بين الكتب التي يقول إنه درسها في تونس، ويعده ضمن كتب الفقه المالكي في ترجمته وفي مقدمته، مع أن مختصر ابن الحاجب ليس كتاب فقه بل هو كتاب في أصول الفقه وهو مؤلف جم الانتشار لا يزال يدرس في الأزهر حتى يومنا هذا)[1].

ومثل ما يذكره على مختصر ابن الحاجب يذكره حول كتاب الأغاني الذي يقرر الدكتور في شأنه أن ابن خلدون لم يعرف منه سوى الاسم، وهذا كلام لا أساس له من الصحة، وقد ناقشه بتفصيل الدكتور علي عبد الواحد وافي في (كتابه عبقريات ابن خلدون) حيث أثبت بأدلة علمية صدق كلام ابن خلدون من وجود مختصر في الفقه لابن الحاجب، وأن الدكتور طه حسين هو الذي شبه عليه ولم يستطع التفريق بين الكتابين.

هذا ونود أن ننبه إلى خطورة الآراء التي عرضها الدكتور طه حسين عن ابن خلدون وإلى ضرورة الحذر منها، حيث إنها تبين بوضوح أن له موقفاً ذاتياً من ابن خلدون ساعده في اتخاذه تلمذته على أساتذة غربيين عجزوا عن

---

(1) د. طه حسين/ فلسفة ابن خلدون الاجتماعية/ ص15.

فهم اللغة العربية، ووقعوا في أخطاء فادحة منها هذه القضية التي نحن بصددها، والتي أساسها كما يذكر الدكتور علي وافي اعتماد الدكتور طه حسين على المستشرق دوسلان الذي لم يستطع فهم عبارة ابن خلدون على وجهها الصحيح[1].

هـ ـ حياته الاجتماعية:

لم تكن أفكار ابن خلدون وآراؤه المختلفة إلا انعكاساً واضحاً لتجربة اجتماعية خاض غمارها خلال سني حياته، فهو قد بدأ رحلته الحياتية هذه بالاغتراف من العلوم والمعارف التي كانت محط اهتمام علماء عصره، وخاصة العلوم الشرعية واللغوية وهذه أكسبته قدرة على التعامل مع مختلف العلوم الأُخرى بعقلية متفتحة قادرة على التحليل والاستنتاج، ولذلك يرجح الكثير من الباحثين سبب تألقه إلى بنائه العلمي المبكر، الذي مكنه من النبوغ والتألق، مما فتح أمامه المجال للدخول إلى معترك الحياة السياسية وهو لا يزال شاباً في مقتبل العمر.

وكان لدخول ابن خلدون إلى الحياة السياسية أثر كبير في منحه الفرصة الذهبية التي مكنته من أن يعايش الواقع الاجتماعي عن قرب، ويرى ما فيه من اضطرابات وفتن وما يمكن أن تقارن به من مظاهر الاستقرار والهدوء، ويرى إلى جانب ذلك تشبث الأشخاص والأسر بالمناصب والكراسي، وما يؤدي بهم إلى التحالف مع جماعة ومعاداة أُخرى، وما يؤدي بهم إلى استخدام كل ما يملكون في سبيل تحقيق مآربهم، وتمكن من خلال ذلك إلى الاطلاع على ما تحدثه هذه الصراعات من آثار مدمرة على الحياة الاجتماعية، بحيث لا تتيح فرصة لتقدم عمراني أو ازدهار حضاري.

ومن خلال مشاركته المباشرة في هذه الأحداث استطاع أن يصل إلى

---

(1) د. علي وافي/ عبقريات ابن خلدون/ ص27 وما بعدها.

القمة أكثر من مرة، وأن يحظى أثناء ذلك بالتقدير والاحترام الكبيرين، ثم كان أن عصفت به الأحداث ليصبح في القاع مرات متعددة ليذوق مرارة الغربة وضيق السجون وذل الهزيمة وفقدان المعين والناصر، وكان لكل ذلك أثر في تكوين تجربته الحياتية، وقدرته الفائقة بعد ذلك على النظر إلى الحوادث التاريخية نظرة تختلف عمن يحاول أن يسرد الأحداث دون أن يحس بآلامها وآمالها. يقول غاستون بوتول: (إن الأدوار المضطربة ملائمة لنشوء الشخصيات الحازمة خاصة في حقل العمل كما في حقل الفكر، ويلوح أن غليان النفوس واضطرابها يسفران عن فضول أعظم حدة وعن شهوات أكثر شدة، فالطموح يرهف بفعل الاضطراب ومنظر انقلاب الأوضاع، فيرتفع إلى درجة من الحرص يندر بلوغه في الأدوار التي تظهر فيه مصائر الناس تامة الارتسام في سواء مجتمع هادىء منظم)[1].

ولعل هذه الحياة السياسية الصاخبة التي عاشها ابن خلدون بكل ما فيها من لذة وعناء قد جعلت منه شخصية اجتماعية سياسية يحسب لها حسابها في إقامة التوازنات الاجتماعية، إذ كثيراً ما كان يستدعى لمؤازرة حاكم في استمالة بعض القبائل لصالحه وتسخيرها لتثبيت حكمه، وهذا أدى به بالطبع إلى معرفة غير يسيرة بالأعراق ودورها في حسم الصراعات السياسية وهو الأمر الذي يحاول بعض الباحثين الإشارة إليه على أنه العامل في بروز نظرية العصبية والدولة عند ابن خلدون.

وهكذا نستطيع القول بكل اطمئنان إن حياته الاجتماعية كان لها دور بارز في تكوين شخصيته وفي توجيه علومه وإثراء ثقافته. فالرجل عاش حياة غير مستقرة، فلم يطل به المقام في مكان واحد، ولم تمنحه الأقدار فرصة الركون إلى وطن يشعر فيه بلذة الاستقرار، فكلما شعر بالراحة والاطمئنان في مكان ألم به خطب أدى به إلى التفكير في دار أُخرى وبلد جديد.

---

(1) غاستون بوتول: ابن خلدون/ تر. عادل زعيتر/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص11.

وهكذا أتيح له أن ينتقل بين بلاد متعددة، وأن يرى شعوباً مختلفة، وأن يخالط أناساً ذوي اتجاهات متباينة وميول متعددة وثقافات مختلفة، وتلك لوحدها تجربة وفرصة نادرة لتكون الشخصيات العظيمة، فالسفر ثقافة لا توفرها الكتب، وعلى الرغم من أن ابن خلدون اضطر إليه إلا أنه استفاد منه كثيراً مستعيناً بعقليته الجبارة وذكائه المتوقد.

وإلى جانب متاعب السفر والألم وعدم الاستقرار فلقد ذاق ابن خلدون مرارة الوحدة بعيداً عن الأهل والولد، وذلك حين أفقده الطاعون والديه، وأفقده البحر زوجه وولده، وأفقده السجن والنفي الصديق والحبيب، وتلك تجربة أُخرى كان لها أثر في تكوين هذه الشخصية، فلقد زادته هذه المحن صلابة وأكسبته الوحدة ثقافة وخبرة، وزاده الحزن إصراراً على الاعتماد على النفس حين التفرد، وسعياً للوصول إلى المراد دون الاستكانة للمعوقات، وتلك كانت نقطة بارزة في حياته لا يمكن تجاوزها وإنكار أثرها في تكوين شخصيته.

وتجدر الإشارة هنا إلى ثلاث نتائج يمكن أن نفيد من ذكر مجملها هنا وهي:

1 ـ هناك إجماع من الباحثين المهتمين بفكر ابن خلدون على أن التجربة السياسية والاجتماعية التي عاشها كانت مصدراً أساسياً من مصادر فكره السياسي والاجتماعي.

2 ـ أن الإحباط النفسي الذي أصابه حين انتقاله من حياة العز إلى حياة التشرد والذل قد أثر في شخصيته، وأعطى تجربته ثراءها وخصبها، وعمل إلى حد كبير على تشكيل فكره بالصورة التي هو عليها.

3 ـ كان للعلوم التي تلقاها، والدراسات التي اتصل بها، والأساتذة الذين تتلمذ عليهم، والمجالس العلمية التي شارك فيها، والحلقات الدراسية التي درس فيها، أثر كبير في صبغ فكره بالطابع الموسوعي الذي نجد

فيه مختلف العلوم والمعارف كما يعلم ذلك الكثير[1].

أما ختام هذه النقطة فهو الجانب الشخصي في حياة ابن خلدون الذي يعبر عن شخصية طموحة متألقة تواقة إلى اكتساب المعالي بشتى الوسائل كما يرى الباحثون، لم تفلح المصائب في ثنيها عن بلوغ المعالي، ولم يستطع الخصوم أن يشكلوا حجر عثرة أمام تطلعاته السياسية والعلمية، بل كان كلما ألّم به خطب دفعه إلى سلم أعلى، وحتى عندما تاقت نفسه إلى هجران الحياة السياسية والانتقال منها إلى حياة العلم والمعرفة ولو كانت بعيداً عن الأهل والوطن، لم يفلت أي فرصة تواتيه للتألق السياسي، وكان ذلك واضحاً في موقفه مع تيمورلنك، ذلك الموقف الذي دل على عظيم قدرة ابن خلدون على استغلال المواقف لصالحه، والقدرة على صنع الأحداث حتى في أشد حالات الضعف، وكل ذلك لم يكن ليحدث لولا تلك الشخصية الفريدة التي امتاز بها ابن خلدون، والتي كانت نقطة مفارقة بينه وبين أقرانه ومعاصريه.

(1) محمد الجابري/ العصبية والدولة/ ص87 وما بعدها.

ابن خلدون

(التراث)

كنت قد ناقشت في الفصل السابق بعض الجوانب المتعلقة بشخصية ابن خلدون والعوامل التي لها دور مهم في تكوين هذه الشخصية، والحقيقة أن هذا الجانب الشخصي ليس له أهمية إلا من خلال النظر إلى ما خلفته هذه الشخصية من أعمال علمية كان لها أكبر الأثر في إثراء الفكر الإسلامي بآراء ونظريات جديدة وجادة استطاعت ـ ولو في فترة متأخرة ـ أن تحظى باحترام وتقدير واهتمام الكثير من الباحثين العرب والغربيين، واستطاعت هذه الشخصية أن تثري المكتبة العربية بل الإنسانية بمؤلفات شهد لها الكثيرون بالجدة والطرافة وعظم الأهمية، من هذا المنطلق فقط تبرز أهمية الحديث عن شخصية ابن خلدون بوصفه علماً من أعلام الفكر الإسلامي في مرحلة من أحلك وأصعب المراحل في تاريخ الثقافة الإسلامية، استطاع أن يتميز عن نظرائه من أعلام الفكر الإسلامي بالبعد عن التقليد والتبعية، والاتجاه إلى الخلق والابتكار والإبداع، ومن هنا ونتيجة لظروف العصر الذي عاش فيه كانت آراؤه وأفكاره تلقى جفاء، ويتصدى له الحساد والأعداء محاولين خنق هذه الشخصية المبدعة الخلاقة، ولكنهم في النهاية لا يجدون بداً من الاعتراف بفضله، وها هو طه حسين على الرغم من كل الآراء الجارحة التي يضمنها في كتابه عن ابن خلدون لا يجد في النهاية بداً إلا أن يعترف بفضله

في جوانب متعددة من جوانب الفكر الإسلامي حيث يقول: (على أن الذي يعنينا من أمره بنوع خاص هو توقد ذكائه وسمو فكره ذي الرجاحة النادرة وسعة معارفه ورسوخها وطرافة آرائه ونفاسة مؤلفاته)[1].

ولعل الملفت للنظر في هذه الشخصية اللامعة أن ما خلفه من آثار وما قام به من أعمال لم يلق استجابة فورية في عصره تعادل أو تقترب من الاستجابة التي تلقاها آراؤه في العصر الحديث، وتلك قضية أرجو أن أتناولها في موقعها من البحث ـ إن شاء الله تعالى ـ ولكن المهم في تلك النظرة العدائية، وذلك الجفاء الذي لقيه ابن خلدون من معاصريه، لدرجة أن أحد الباحثين يصور ذلك فيقول: (إنه لا المقدمة ولا ما قام به ابن خلدون من تدريس استطاعا أن يخلقا أثراً باقياً في موطنه الأصلي بل إنه في الحقيقة أن انعدام الفهم الشمولي والعداء الثابت استطاعا أن يصنفاه مفكراً غير مقلد، وعبقرية صدامية خلفت واحدة من أكبر الدراما المتواصلة، وواحدة من أكثر الصفحات التاريخية حزناً في تاريخ الثقافة الإسلامية)[2].

لن يكون حديثي عن تراثه إلا في القليل جداً الذي تتطلبه الدراسة من سرد ضروري لا بد منه، ولكن الذي سأحاول التوجه إلى بحثه هو التصنيف العلمي لهذه العقلية الفريدة ونوع العلم الذي تنتسب إليه، ولماذا يتجه الباحثون إلى جانب ويهملون جانباً، ولماذا كل هذا الاهتمام به في هذا العصر؟ وهل هذا على حساب قضايا أخرى أو أنه جدير بذلك، هذه وغيرها من القضايا، الأخرى هي التي سأحاول التركيز عليها محاولاً قدر الإمكان أن يكون لهذه الدراسة جدة في هذه القضايا ومبتعداً أيضاً قدر الإمكان عن إعادة ما سطره الباحثون قبلي في هذا الموضوع وبالله التوفيق.

---

(1) طه حسين/ فلسفة ابن خلدون الاجتماعية/ دار الكتاب اللبناني/ ص29.

(2) Bruce lawrence/ Ibn Khaldun and Islamic Idealogy/ E. J/ Brill. Leiden/ 1984/ P4.

آثار ابن خلدون

خلّف ابن خلدون مجموعة لا بأس بها من الآثار العلمية المهمة لا يمكن أبداً أن تقاس بكميتها. فغيره من الكتّاب والباحثين والعلماء قد خلفوا أضعاف ما خلفه عشرات المرات، ولكن لم تترك آثارهم أي أهمية كتلك التي تركتها آثاره والتي تقاس بجدتها وإبداعها وتفردها، ويمكن أن ترتبط آثاره بفترتين رئيستين هما: الفترة المغربية والفترة المصرية، وهذه قد كشفت لنا عن ثلاثة أعمال رئيسة هي:

أ - الترجمة الذاتية (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً)

ب- الوصف الجغرافي لبلاد المغرب الذي كتبه بطلب من تيمورلنك.

ج - تنقيح بعض الفصول من مؤلفه الشهير (كتاب العبر) بعد توافر الجديد من المصادر والمعلومات(1).

أما الفترة الأولى فهي التي كشفت عن بقية أعماله وأعظمها التي نرتبها كالتالي:

1 - كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، وهو كتاب كما يبدو من خلال عنوانه في تاريخ الأمم والممالك، فهو إذاً - كما هو مفترض - كغيره من كتب التاريخ المعاصرة له والسابقة عنه سرد لأهم الحوادث البشرية الماضية، ولكن ابن خلدون بعقليته الجبارة يجعله أحد أهم وأنفس الكتب التاريخية التي لا تكتفي بمجرد السرد، بل تحاول الغوص في أعماق الخبر لتصل منه إلى تلمس العبر التي يفترض أنها منال علم التاريخ وغايته. وبهذا الاتجاه يجعل ابن خلدون من مؤلَّفه هذا بما تضمنه من منهجية تاريخيه جديدة، وما احتواه من أخبار هو شاهد

(1) د. سفيتلانا باتسيفا/ العمران البشري في مقدمة ابن خلدون/ ص86.

عيانها أحد أهم وأنفس المصادر التاريخيه التي يعترف الكثيرون بنفاستها وأهميتها التاريخية الكبيرة، فالعلامة Toynbee يصف هذا الكتاب بقوله إنه (أعظم كتاب من نوعه ألفه عقل إنساني في أي زمان ومكان)[1].

والمستشرق (إجناتنكا) يقول عنه: (يعد هذا العمل حتى يومنا الراهن أحد المصادر الهامة لمعرفة العالم العربي والإسلامي في العصر الوسيط)[2].

ويقول عنه (غاستون بوتول): (غير أن شأن ابن خلدون أعلى من شأن مدون للوقائع بمراحل، وذلك أنه أراد أولاً أن ينتج أثر مؤرخ يجاوز نطاق البلد الذي عاش فيه، فألف تاريخاً عاماً يعد عملاً عظيماً وحيداً في ذلك الزمن في دار الإسلام، غير أن ابن خلدون أراد على الخصوص أن يصنع أثراً فلسفياً أيضاً، بادئاً بتركيب معارفه التاريخية، وكان هذا مشروعاً فريداً لا مثيل له منذ عهد العظماء في الفلسفة اليونانية، وقد شعر ابن خلدون بنقص التاريخ كما كان يتمثل في زمنه، هذا التاريخ الذي كان يقوم على سرد الوقائع والأسماء والأوقات، فعزم على الارتقاء إلى معرفة ما نسميه: السنن التاريخية، وهو إذ لم يرض بالرواية ولا بالتعداد أراد الفهم والإيضاح، وأراد الدلالة إلى أصل الأمم ومعرفة أسباب الحوادث وما يمكن أن يكون بينها من تباين وتماثل)[3] ويقف لا بيكا حائراً أمام عظمة هذا المؤلف حيرة تدفعه إلى أن يقول: (إلى أي صنف من العلماء ينتسب ابن خلدون؟ ذاك سؤال أول يمكن أن يتطارحه القارىء المعاصر وليس الغربي فقط، وإزاء ضخامة كتاب العبر، ذلك أنه وإن كان لا يمكن أن ننكر على ابن خلدون أصالته كمؤرخ يبقى من المناسب تحديد طبيعة موقفه في المنهج الذي يشتغل به، وفي

---

(1) توينبي Toynbee/ دراسة في التاريخ/ ج3/ ط2/ لندن 1935م/ ص322.

(2) أجناتنكا/ ابن خلدون/ تر. د. علاء حمروش/ مركز اتحاد المحامين العرب/ ص25.

(3) غاستون بوتول/ ابن خلدون/ تر. عادل زعيتر/ ص10.

الموضوع الذي يؤسس المنهج، من أجل أن نحيط بوحدة الميادين المختلفة، تلك الوحدة التي يوحي بها موقفه)[1]. أما المستشرق (دوزي) فلا يستطيع أن يخفي إعجابه بما احتواه كتاب العبر من أخبار تفرد بها حول تاريخ النصارى في إسبانيا حيث يقول عن رواياته بأنها: منقطعة النظير ولا يوجد في بحوث العلماء الغرب المسيحيين في العصور الوسطى ما يستحق أن يقارن، وأنه لم يوفق أي عالم من هؤلاء إلى تدوين تاريخ عن هذه الدول في مثل الدقة والوضوح الذي يتسم بهما تاريخ ابن خلدون)[2].

تلك هي أهمية كتاب العبر كما صورها بعض المستشرقين، وهي ـ ولا شك ـ، دلالة مهمة في تقدير قيمة الكتاب بين سائر كتب التاريخ عامة وفي مقدمة كتب التاريخ التي اهتمت بتلك الفترة، وبذلك الجزء من العالم وهو الشمال الإفريقي، وعلى الرغم من هذه الآراء المهمة في كتاب العبر إلا أننا نجد أنه لم يحظ كله باهتمام كبير من قبل الكتاب والباحثين إلا في المجلد الأول منه، وهو الذي عرف بمقدمة ابن خلدون التي هي مقدمة هذا الكتاب، والسبب واضح يكمن في تلك العلوم المختلفة التي تناولها في هذه المقدمة، والنظريات الجديدة التي تتعلق بالعمران البشري وما يؤدي إليه من تطور الأمم وانحطاطها، أما بقية أجزاء الكتاب فإنها ـ كما أتصور ـ لم تلق ذلك الاهتمام الذي لقيته المقدمة إلا في جانبين اثنين هما: المنهج التاريخي الجديد الذي سلكه ابن خلدون في تتبع الحوادث ودراستها، وهو ما يعبر عنه الباحثون بفلسفة التاريخ، والثاني ما تضمنه كتاب العبر من أخبار حول الشمال الإفريقي وما يتصل به من دول وأسر حاكمة وأعراق وحوادث تاريخيه مختلفة مما لم يوجد في غيره من المصادر التاريخيه الأخرى.

---

(1) جورج لابيكا/ السياسة والدين عند ابن خلدون/ تر. موسى وهبة ود. شوقي الدويهي/ دار الفارابي/ ط1988/ بيروت/ ص25.

(2) د. على وافي/ عبقريات ابن خلدون/ ص110 نقلاً عن:

Dozy: Recherches sur I histoir etlitte rature de Epagne au Moyen, Age. p. 60.

الكتاب الأول:

وهو الذي أشرنا إليه بأنه يسمى المقدمة، وفيه يستعرض أحوال العمران البشري وما يتعلق به من طبائع الملك والسلطان وأحوال الحياة، وما يتصل بها من المعاش والعمل بصنائعه، والعلم بأدواته ووسائله، وما لذلك من علل وأسباب.

الكتاب الثاني:

وفيه يتحدث عن العرب وما يتصل بهم من أخبار وسير منذ ابتداء الخلق وإلى عصر المؤلف سارداً من جاورهم من الأمم والشعوب وأشهر دولهم وأعراقهم.

الكتاب الثالث:

وفيه ذكر تاريخ البربر وما يتصل به من ذكر أجيالهم وملوكهم ودولهم وديارهم إلخ[1].

وقد سار ابن خلدون في مؤلفه هذا على منهج علمي خالف فيه من سبقه من المؤرخين في وجوه متعددة كانت سبباً في تفرد هذا المؤلف العظيم وتميزه عن بقية المصادر التاريخية ويمكن إجمال هذا المنهج في نقاط أهمها:

1 - التقسيم الذي اتبعه في رسم الكتاب، حيث قسمه إلى كتب وقسم الكتب إلى فصول يتصل بعضها ببعض ذاكراً في كل ذلك تاريخ كل دولة على حدة، مؤكداً على مواطن الوصل والتدخل والالتقاء بين مختلف الدول، وهو في ذلك يخالف غيره من المؤرخين السابقين الذي اتبعوا المنهج السنوي الذي يقوم على ذكر الحوادث وفق تاريخ

---

(1) محمد عبد الله عنان (ابن خلدون/ حياته وتراثه الفكري) مؤسسة مختار/ القاهرة ص146 وما بعدها.

وقوعها، على الرغم من تباين موضوعاتها واختلاف أحوالها، وقد يقال إنه ليس مبتدعاً لهذه الطريقة بل هو مسبوق إليها، ولكننا نقول بأنه أعطاها دقة أكثر وتنظيماً أوضح وربطاً أحكم.

2 ـ بعده عن التأثر ومحاولته الالتزام بالموضوعية ـ إلا في بعض مواضع مشهورة ـ ولذلك يرصد كثير من الباحثين هذه القضية بكثير من الاهتمام، وذلك حين يلاحظون حديثه عن تلك الأسر أو الدول التي ظلمته واضطهدته، فيجدون أنه حديث يتسم بالاعتدال والموضوعية وهو أمر نادر الوقوع[1].

3 ـ قيامه ببعض التحقيقات العلمية لما تقدمه من دراسات تاريخية مشابهة، ومن ذلك مثلاً تعرضه لبعض المؤلفات لابن هشام وابن إسحاق والواقدي وغيرهم وفق قواعد البحث العلمي والضبط التاريخي.

4 ـ اعتماده في كثير من الحوادث المعاصرة على المشاهدة والمعايشة للحوادث، وكذلك الاتصال بالمصادر مباشرة وخاصة تلك التي لم يتصل بها غيره، وهي بلا شك أعطت لهذا المؤلف مكانة أكبر وقيمة أعلى، ومن هذا القسم يأتي حديثه عن البربر وما يتصل بهم[2].

وعلى الرغم من أن كتاب العبر يعد مصدراً ضخماً لمادة تاريخية مهمة فإنه تضمن إلى جانب ذلك علوماً أخرى تتصل بعلم التاريخ كعلم الاجتماع البشري وما يتعلق به، وقد ظلت هذه العلوم والنظريات العلمية متصلة بكتاب العبر إلى فترة متأخرة ترجع ـ كما يقول بعض الباحثين[3] ـ إلى أواخر القرن التاسع عشر، وهي تلك الفترة التي اكتشف فيها الغرب ابن خلدون وقدمه للعالم واحداً من أعظم مفكري الإسلام، ومنذ ذلك الوقت انفصل عن كتاب

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص152 وما بعدها.

(2) د. علي عبد الواحد وافي (عبقريات ابن خلدون)، ص106 وما بعدها.

(3) محمد عبد الله عنان (ابن خلدون) ص175.

العبر جزؤه الأول في كتاب عرف (بمقدمة ابن خلدون) صار وحده محط اهتمام الباحثين على مختلف اتجاهاتهم فلاسفة واجتماعيين واقتصاديين وسياسيين وغيرهم، ومنذ تلك الفترة غطت أبحاث المقدمة ونظرياتها على كل التراث الخلدوني، حيث غض الطرف عن كثير من التخصصات التي أبدع فيها وكان له في الكتابة حولها أو في تدريسها نصيب وافر، وهذا سيقودنا بالطبع إلى التساؤل عن أبحاث هذه المقَدمة وما تضمنته من علوم ومعارف لعلنا نصل إلى علة اهتمام الباحثين بها على حساب غيرها من الآثار والمباحث الخلدونية الأخرى.

تشتمل المقدمة على المباحث التالية:

1 - الافتتاحية. وقد تناول فيها نقد الدراسات التاريخية التي سبقته، وما البواعث التي دعته إلى تأليف هذا الكتاب، والمنهج الذي اتبعه في ترتيبه.

2 - علم التاريخ وفضله وأهميته ومذاهب التأليف فيه، وما يعرض للمؤرخين من مغالط وأوهام وسببها.

3 - طبيعة العمران البشري وما له صلة به من كسب وارتزاق وصناعة وعلوم، وما يتعلق بذلك من علل وأسباب.

4 - بحوث في ضرورة الاجتماع الإنساني.

5 - بحوث جغرافية في البيئة وأثرها في طبائع الناس وأخلاقهم.

6 - بحوث في الغيب وما يتصل به من رؤيا وإدراك ووحي إلخ..

7 - البدو وما يتعلق بهم من وصف لسلوكياتهم وطرق معاشهم وأساليبهم في السياسة والحكم إلخ..

8 - بحوث في تكون الدول وأنماط الحكم وسائر شؤون السياسة والسلطان.

9 ـ المدن وما تتميز به عن حياة البداوة وما تتصف به ضروب الحضارة والتقدم وعلل ذلك.

10 ـ بحوث في طرق الكسب والمعاش والصنائع وأنماطها وأحوالها.

11 ـ العلوم وأنواعها وطرق السعي إليها وماله صلة بذلك[1].

هذه بصورة مختصرة جداً أهم المباحث التي تناولتها المقدمة، وهي ـ كما نرى ـ قائمة طويلة من العلوم المختلفة التي تتخذ من الإنسان محوراً لها، وهذا في حد ذاته سبب رئيسي لتميز ابن خلدون عن غيره من علماء عصره الذين استهوتهم العلوم الشرعية بضروبها المختلفة والعلوم الفلسفية ببواعثها المتعددة، ومن هنا جاءت أبحاث المقدمة لتأخذ منحى جديداً في تاريخ الفكر الإسلامي، ولتشق طريقاً جديداً في توجيه العلوم لصالح الإنسان، حتى يتمكن من تحقيق الخلافة في الأرض التي خلق لها، ولتشير إلى أهمية الابتعاد عن التعلق بالتحليق في آفاق الفكر المنطلق من نظريات وفلسفات فرضية لا تمت إلى الواقع بصلة. لقد كانت المقدمة إذن إشارة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي المستند إلى قواعد الدين والشرع، وانطلاقة فكرية فريدة اتسمت في مجملها بأن مبدعها اتصف بالآتي:

1 ـ أنه الباحث المسلم الذي جعل المجتمع كلّه مصدراً لتفكيره واهتمامه.

2 ـ أنه يقلب المسألة العلمية على أوجهها المختلفة الممكنة؛ الفقهية والفلسفية والأخلاقية والاجتماعية الخ...، وهو أحد الأوجه التي خالف فيها غيره ممن تقدمه من الذين طرقوا مواضيع مشابهة، كالفارابي وإخوان الصفا وغيرهم.

3 ـ أنه طرق أموراً جديدة بأسلوب لم يسبق إليه لا في الفكر الإسلامي ولا في غيره[2]، وربما كان للتجربة الحياتية دور في ذلك، ويتحدث ابن

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي، عبقريات ابن خلدون/ ص179 وما بعدها.

(2) محمد عبد الله عنان/ ابن خلدون/ ص134 وما بعدها.

خلدون نفسه عن اكتشافاته فيقول: (اعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة اعثر عليه الباحث وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أوصدهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة)[1].

وإذا كانت هذه وغيرها من الأسباب مما يتميز به ابن خلدون وأبحاثه في المقدمة، وهي لا شك جديرة بالاهتمام، فما الذي دفع بهذه إلى أن تتواري في أرفف المكتبات وخزائن الكتب؟.

ولست جازماً هنا بإجابة يقينية فتلك مسألة تصعب على الباحث المنهجي لما لها من صلة بنفسيات المهتمين بعصر ابن خلدون ومن جاء بعدهم، وكذلك لرجوعها إلى الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تجعل لكل عصر اهتماماً بعلم على حساب علوم، واتجاهاً لآراء على حساب أخرى وهذه طبيعة الحياة البشرية بوجه عام، ولكن الذي أحب الإشارة إليه هنا كإجابة ظنية على التساؤل الماضي هو أن مرجع ذلك يعود إلى:

1 ـ المنحى الجديد في البحث الذي اتجه إليه ابن خلدون والذي يخالف طبيعة الاهتمامات الفكرية في ذلك العصر.

2 ـ سعة المباحث والعلوم التي تناولها وشموليتها لعلوم مختلفة وآراء متنوعة قد يعجز الكثير من العلماء عن متابعتها، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار طبيعة التكوين التعليمي لمعظمهم.

---

(1) المقدمة/ تحق. د. علي الوافي/ دار النهضة/ مصر/ ج1 ص332.

3 ـ العجز عن متابعة هذه الآراء ولّد نوعاً من الحساسية التي أنتجت شكلين من أشكال التعامل مع التراث الخلدوني:

أحدهما تمثل في العداء والهجوم المباشر الذي ووجه به في حياته من علماء عصره كابن عرفة وابن حجر وغيرهم، وتمثل الثاني في هجر مؤلفاته وعدم إعطائها أهميتها الحقيقية.

وإذا كان هذا حال التراث الخلدوني في العالم العربي الإسلامي فما الذي دفع إلى الاهتمام به ـ وخاصة المقدمة ـ في القرون الأخيرة، وعلى أيدي المختصين من علماء الغرب بالذات، ونعني بهم المستشرقين؟ إذا كانت الإجابة عن تساؤلنا الماضي ظنية فإن الإجابة عن سؤالنا هذا ستكون أكثر يقينية؛ وذلك راجع إلى أمور متعددة أوضحنا جزءاً منها في بحثنا التمهيدي عن الاستشراق ودوافعه، ويتمثل هذا في أن الغرب لم يلتفت إلى التراث الإسلامي إلا لحاجته الخاصة به، التي تتمثل في محاولة كشف العقلية الشرقية عموماً والمسلمة على وجه الخصوص، وكشف طبيعة المجتمعات الإسلامية والعربية وما تتميز به من خصائص، وما تختلف به عن غيرها من الأمم، ويدخل في ذلك تتبع التراث الإسلامي في علوم متعددة أهمها علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم الجغرافيا وعلم الأنساب وعلم الصنائع والمعادن إلخ.. ذلك من أنواع التراث التي تفيد المجتمع الغربي في تعامله مع العالم العربي والإسلامي، وخاصة في تلك الفترة التي توجه إليها العالم الغربي لاستعمار العالم الإسلامي، وهنا يجد المستشرقون ضالتهم في التراث الخلدوني الذي لا شك في أنه يلبي الكثير من تلك الحاجات بما يكشفه من طبيعة البدو عرباً وعجماً، والتركيبة القَبَليّة وأثرها في استقرار الدول والسياسة الخ.. ذلك مما تناوله ابن خلدون في تآليفه عامة، وفي مقدمته بوجه خاص، وليس ذلك من قبيل الإنشاء وإنما هو أمر معترف به ومعلن من طرف هؤلاء الذين درسوا تراث ابن خلدون، حيث يعبر أحدهم عن ذلك فيقول: (أخذ

الاستشراق يتعلق بابن خلدون حيث بدأت محاولات استعمال القوة لاحتلال العالم الإسلامي، حيث احتاج الغرب لمعرفة المسلمين لمحاولة توجيه سلوكهم، وبالتالي قيادتهم، ولذلك مثل ابن خلدون مصدراً معرفياً مهماً)[1].

ويقول لاكوست: (وفي القرن العشرين، وخاصة في ما بين الحربين العالميتين، استرعت مؤلفات ابن خلدون بشكل واسع مؤلفين استخدموها خداعاً من أجل محاولة تبرير الموضوعات العرقية، وإرساء الإيديولوجيا الكولونيالية، ومنذ أن حُوِّر فكر ابن خلدون وزُوِّر بشكل فاضح أصبح ممتدحاً من قبل مداح الاستعمار)[2].

2 ـ الكتاب الثاني الذي تركه ابن خلدون، ويمثل قيمة علمية وأدبية وفنية رائعة، هو التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، وعلى الرغم من أنه لم يكن كتاباً مستقلاً بل كان يمثل الجزء الأخير من كتاب العبر، إلا أنه في الفترة الأخيرة مثل قيمة علمية دفعت الباحثين إلى الاهتمام به وإخراجه محققاً في طبعة مستقلة على يد المرحوم محمد بن تاويت الطنجي، وفي هذا الكتاب يبيّن ابن خلدون كل ما يتعلق بنسبه ونشأته ومشيخته، ومقامه بتونس ثم الأندلس، ثم رحيله إلى مصر وما يتصل بذلك من مناصب سياسية تقلدها ووظائف علمية زاولها، وما صاحب ذلك من متاعب وأهوال ومتع واستقرار، وما كان بينه وبين أصحابه من مراسلات الخ. . ذلك مما يوضح حياته بشكل تفصيلي لم يسبق إلى مثله ممن كتبوا سيرهم الذاتية سواء من معاصريه أو ممن تقدمه.

على أن الذي يعنينا في هذه السيرة هو تقييم الباحثين لها الذي اختلف من مؤلف إلى آخر، فبعضهم يعجب بهذه السيرة بدرجة كبيرة حتى إنه يرى فيها اختراعاً لفن جديد لم يسبق إلى مثله ابن خلدون ألا وهو ما يسمى بفن

---

(1) Bruce/ Ibn Khaldun and Islamic Ideology/ P. 5

(2) إيف لاكوست/ ابن خلدون/ تر. د/ ميشال سليمان/ ص13.

Auto Biographie أي فن صناعة السيرة الذاتية، وهو فن في مجمله لم يكن هو أول من ولجه، بل سبقه إلى ذلك ياقوت الحموي في (معجم الأدباء)، و(لسان الدين بن الخطيب في الإحاطة في أخبار غرناطة) و(الحافظ ابن حجر في رفع الأصر عن قضاة مصر) و(السيوطي في حسن المحاضرة)[1].

ولكن ابن خلدون أعطى لهذا الفن بعداً جديداً جعله بحق صاحب فن جديد وقد تمثل هذا البعد في جانبين اثنين هما: التوسع الكبير في سرد جوانب السيرة كأنها مجموعة من الوثائق التاريخيه التي يعتمد عليها في رصد بعض الظواهر التاريخية، والجانب الثاني هو تلك الصراحة التي صاغ بها سيرته حتى أنه تعرض لكل شيء ذي قيمة سواء كان ذلك مدحاً أو قدحاً وبذلك تناول ابن خلدون أموراً قد لا يجرؤ غيره على ذكرها لما تدل عليه من خلق قد لا يعجب الكثير من الناس، وبذلك أصبحت هذه السيرة كما يقول أحد الباحثين شبيهة بما عرف بالاعترافات ومنها اعترافات الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) واعترفات جان جاك روسو في كتابه الاعترافات[2].

ومن الباحثين من لا يقدر لهذه الترجمة قيمتها، ولا يرى فيها إلا حديثاً عن النفس دفعته بواعث حب الشهرة والأنانية المفرطة، وهذا الأمر صرفه عن تقدير أي قيمة علمية لهذا المؤلف، ومن هؤلاء الدكتور طه حسين الذي يقول عنه: إن ابن خلدون (كانت تغلب فيه عاطفة الأثرة، وذلك واضح في ترجمته وضوحها في جميع مؤلفاته، ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته إلا حباً في التحدث عن نفسه ورغبة في الظهور، وهو أول كاتب عربي خصص لتاريخ حياته كتاباً كاملاً)، ويقول ينبغي أن نلاحظ أن ابن خلدون في ترجمته لم يحتط كما فعل غيره من المؤلفين في أن يخفي عيوبه، فإنه لم يدع قط أنه حاول نيل السلطة خدمة المنفعة العامة، ولم يعن بأن

---

(1) د. علي وافي/ عبقريات ابن خلدون/ ص113 وما بعدها.
(2) المصدر السابق نفسه.

يحاول تبرير عمل خاطىء بتقديم دواع شريفة، بل يلوح لنا أنه لم يكن ذا شعور، لأنه أخطأ قط، ولهذين السببين ـ اغتباطه بالتحدث عن نفسه وصراحته في ذلك الحديث ـ نستطيع أن نعتبر أن ترجمته صورة مقاربة لسيرته وخلقه، نقول مقاربة فقط لأن اعتداده الجم بشخصه أعماه أحياناً عن تقدير نفسه فلم يصدر حكمه على جميع الأشياء بنزاهة[1].

على أن الذي يعنينا بين إعجاب أولئك وسخط هؤلاء هو أن الكتاب يعد ذا قيمة علمية كبيرة، وذلك بما احتواه من أخبار تاريخية، ومراسلات أدبية، وقطع شعرية، وتجارب شخصية، لا يمكن أبداً إلا أن تعبر عن عقلية جديرة بالاحترام والتقدير.

3 ـ المؤلف الثالث الذي تركه ابن خلدون هو ما سماه (لباب المحصل في أصول الدين) الذي كتبه في فترة مبكرة من حياته، وهو عبارة عن مختصر كتاب: (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) لفخر الدين محمد بن عمر الرازي المعروف بابن الخطيب، وهو كتاب قام ابن خلدون باختصاره وتهذيب عباراته وترتيبها حتى تمكن من إخراجه بصورة علمية مفيدة، وفي ذلك يقول: (فاختصرته وهذبته وحذو ترتيبه رتبته وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصر الدين الطوسي وقليلاً من بُنَيّات فكري، وعبرت عنهما بـ(ولقائل أن يقول وسميته لباب المحصل فجاء بحمد الله رائق اللفظ والمعنى مشيد القواعد والمبنى)[2].

هذا وقد نشر الكتاب الأول مرة بتحقيق الأب لوسيانو روبيرو[3] أستاذ الفلسفة في دير الأسكوريال الملكي كموضوع لرسالته عن الدكتوراه، وكان

(1) طه حسين/ فلسفه ابن خلدون الاجتماعية/ ص27.

(2) عبد الرحمن بدوي/ مؤلفات ابن خلدون/ الدار العربية للكتاب/ ص36.

(3) هو الأب الأوغسطيني Luciano Rubio أستاذ الفلسفة في دير الأسكوريال الملكي بإسبانيا.

نشره ضمن منشورات معهد مولاي الحسن في تطوان بالمغرب سنة 1952[1].

4 ـ كتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل وهو من كتب التصوف، حيث يثير فيه المؤلف قضايا ذات علاقة بهذا الفن، بل هي صلبه، وذلك من مثل اشتقاق كلمة تصوف وأنواعه ومدى استجابته لمعايير الإسلام، والأقوال في وحدة الوجود وموقفه من أصحاب الشطحات الصوفية، إلى غير ذلك من المسائل المفيدة في هذا الفن.

وهذا الكتاب أثيرت حول نسبته إلى ابن خلدون إشكاليات متعددة، ولكن الدكتور بدوي يؤكد في نهاية بحث طريف عن هذه المسألة أن الكتاب هو لابن خلدون وذلك حين يقول: (ولا جواب لنا على هذا التشكيك إلا أن نقرر أنه ـ إلى أن تظهر شواهد جديدة مضادة، وخصوصاً شواهد كتابية لا أدلة تحليلية ـ فإننا نؤكد أن كتاب شفاء السائل في تهذيب المسائل هو من تأليف أبي زيد عبد الرحمن ابن خلدون صاحب العبر وديوان المبتدأ والخبر[2]، ويؤكد هذه النسبة أيضاً الدكتور محمد عنان الذي يقول: (ومن الواضح مما ورد في صفحة عنوان الكتاب المذكور من نسبته إلى ابن خلدون، ومما وصف به مؤلف الكتاب من نعوت، بل وما يبدو في روح أسلوبه، وما يتخلله من عبارات خاصة في الوصف والتعبير أن هذا الكتاب هو من تأليف ابن خلدون نفسه)[3].

5 ـ بعد الكتب السابقة تتراجع المصادر في ذكر بقية آثار ابن خلدون وفي تقدير قيمتها، ويرجع ذلك كما أتصور إلى طبيعة هذه الآثار التي تتضمن جديداً يستحق الاهتمام كما هو الحال في المقدمة أو العبر أو السيرة الذاتية، فهي آثار علمية بسيطة كغيرها من الآثار المعتادة في

(1) عبد الرحمن بدوي/ مؤلفات ابن خلدون/ الدار العربية للكتاب ص38.
(2) المصدر السابق نفسه/ ص55.
(3) محمد عبد الله عنان/ ابن خلدون ص 171.

عصر ابن خلدون أو العصر الذي يليه ومن هذه الآثار يذكر الباحثون الكتب التالية:

أ - تلخيص بعض كتب ابن رشد كما أشار لذلك ابن الخطيب: (ولخص كثيراً من كتب ابن رشد)[1] ولم يشر ابن الخطيب إلى هذه الكتب التي من المرجح أن تكون لها علاقة بالفكر الفلسفي الذي أولاه ابن رشد أهمية كبيرة، ومن هذه الزاوية يأتي انفتاح ابن خلدون على الفكر الفلسفي، وخاصة ما تعلق منه بترجمة الفكر اليوناني كمؤلفات أرسطو وأفلاطون وغيرهم.

ب - تقييد مفيد في المنطق.

ج - كتاب في الحساب.

د - شرح رجز في أصول الفقه للسان الدين بن الخطيب، وهي التي سماها (الحلل المرقومة) وهو عبارة عن أرجوزة في ألف بيت لخص فيها ابن الخطيب كتاب أبي إسحاق الشيرازي في أصول الفقه.

هـ - شرح البردة الذي قال عنه ابن الخطيب إنه شرح البردة شرحاً بديعاً دلّ به على تفنن إدراكه وغزارة حفظه[2].

أشار أحد الباحثين إلى أن لابن خلدون كتاباً في الملل والنحل، وهي إشارة فريدة لم ترد عند من تصدر للحديث عن آثار ابن خلدون، كالدكتور عبد الرحمن بدوي في مؤلفات ابن خلدون، حيث يقول هذا الباحث في معرض حديثه عن نقد أفكار ابن خلدون: (ونوضح كذلك أن ما كتبه عن الإسلام يندرج في كتابه (الملل والنحل) أكثر منه في وضع الظاهرة الدينية موضعها الخاص في القوة المسيرة للمجتمعات[3].

---

(1) عبد الرحمن بدوي/ مؤلفات ابن خلدون/ ص39.

(2) المصدر السابق نفسه ص41.

(3) محمد أركون/ نحن وابن خلدون/ أعمال ندوة ابن خلدون/ منشورات كلية الآداب والعلوم والإنسانية/ الرباط 14 ـ 17 فبراير 1979/ ص32.

ولا أدري كيف يمكن تفسير هذه الإشارة الفريدة إذ لا مؤكد لها في بحث أركون نفسه، أقصد أنه لم يشر لها في ثبت المراجع، لأن البحث لم يتضمن مراجع مطلقاً، وليس في سياق كلامه ما يؤكد أيضاً أنه كتاب من كتب ابن خلدون، ولو أن اسم الكتاب قد وضع بين قوسين لقلت إنه ربما قصبد بكتابه كتابته، ولكن القوسين يمنعان هذا المراد، وتبقى القضية في نظري مجرد إشارة لا مرجع لها في كتابات ابن خلدون نفسه وفي مقدمة ذلك سيرته الذاتية، ولا في من أخبر عن أعمال ابن خلدون وفي مقدمتهم صديقه لسان الدين بن الخطيب، ولولا أن البحثَ العلمي يقتضي الاهتمام بمثل هذه الأشياء لما تعرضت لهذه القضية لانعدام الشواهد المثبتة لها.

6 ـ ومن الآثار المهمة التي تذكرها المصادر لابن خلدون كتاب مفيد في الجغرافيا كتبه بطلب من تيمورلنك، يتحدث فيه عن بلاد المغرب من جميع الجوانب وخاصة منها الجغرافية والاجتماعية، ويصف ابن خلدون نفسه هذا الكتاب بقوله بعد أن يصف إجابته الأولى لتيمورلنك عن سؤاله عن المغرب: (لا يقنعني هذا وأحب أن تكتب لي بلاد المغرب كلها، أقاصيها ودانيها وجباله وأنهاره وقراه وأمصاره حتى كأني شاهده، فقلت (أي ابن خلدون): يحصل ذلك بسعادتك، وكتبت له بعد انصرافي من المجلس ما طلب من ذلك وأوعبت الغرض فيه في مختصر وجيز يكون قدر ثنتي عشرة من الكراريس المنصفة القطع)[1].

غير أن هذا الكتاب المهم لم يصل إلينا، وذلك لكونه نسخة فريدة أهداها المؤلف لهذا الأمير الذي تثبت المصادر أنه ترجمها إلى لغته أو أنه نسخ منها نسخاً أُخرى، وقد علل الدكتور بدوي عدم كتابة ابن خلدون نسخة لنفسه بأنه يحتمل أحد أمرين: إما لأن المقدمة تضمنت هذه المباحث ولا داعي لإعادتها، وإما لأن الكتاب تضمن حديثاً

(1) التعريف/ ابن خلدون/ ص411.

خطيراً قد يعرض أمن المنطقة للخطر حين استخدام تيمور لهذه المعلومات، وهو ما يعرض ابن خلدون نفسه للاتهام بالخيانة، وكلا التعليلين مقبول ومنطقي كما أتصور[1].

هذه هي بصورة إجمالية ومختصرة أهم آثار ابن خلدون التي رصدها الباحثون وتتبعوها بصورة واسعة وفي كتب مستقلة، وقد عرضت فقط إلى الجزء الذي تتطلبه طبيعة الدراسة، وتركت البقية لمن أراد الاستزادة أن يرجع إليه في مظانه التي أشرت إلى بعضها في ثبت المراجع بالهامش.

العلوم التي تعامل معها ابن خلدون

إنني أتصور أن ابن خلدون قد ظلم كثيراً حين تم تقديمه على أنه عالم اجتماع ومؤلف في التاريخ، وهما الجانبان اللذان إذا ذكرت هذه الشخصية فإن القصد يتجه تلقائياً إليهما، ومع الاحتفاء بهذين الفرعين من العلوم اختفى كثير من الجهد والإبداع الذي تألق به ابن خلدون في فروع معرفية أخرى، وقليل من الدراسات المتأنية والمنهجية هي تلك التي اهتمت بتراث هذه الشخصية من جميع جوانبها المختلفة، وكان من نتيجة هذه الدراسات أن يتساءل البعض: في أي فن يبرز الإبداع الخلدوني؟ وتحت أي تخصص يمكن أن يصنف؟ ومن هؤلاء مثلاً لابيكا الذي يقول: (إلى أي صنف من العلماء ينتسب ابن خلدون؟ ذاك سؤال أولي يمكن أن تطارحه القارىء المعاصر وليس الغربي فقط إزاء ضخامة كتاب العبر، ذلك أنه وإن كان لا يمكن أن ننكر على ابن خلدون أصالته كمؤرخ، يبقى من المناسب تحديد طبيعة موقفه في المنهج الذي يشتغل به، وفي الموضوع الذي يؤسس المنهج، من أجل أن نحيط بوحدة الميادين المختلفة، تلك الوحدة التي

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي/ مؤلفات ابن خلدون/ ص288.

يوحي بها موقفه[1] وهذه القضية ـ كما أتصور ـ جديرة بالتوقف والاهتمام، فهل الرجل فيلسوف؟ أو هو مؤرخ؟ أو اجتماعي؟ أو فقيه أو محدث أو ماذا؟ والجواب كما يبدو لي أنه ضليع في كل العلوم التي ذكرنا، وله فيها إسهامات كبيرة لا تنكر ولكن هذه الإسهامات تختلف من فرع إلى آخر، فإسهامه في التاريخ قوي وذو منهج تجديدي بدا فيه جهده الواضح للخروج من النسق الذي سار عليه المؤرخون قبله، ومن أجل ذلك وحده كان اهتمام الباحثين بإبداعه في هذا الجانب ولو كان ذلك على حساب غيره من الجوانب الأخرى، وإسهامه في علم الاجتماع متميز وذو دلالة اجتهادية، فهو صاحب نظريات جديدة لم يسبق إليها في مسائل العمران البشري والعصبية ودلالاتها الاجتماعية، وهذا اتجاه جديد وجد صدى كبيراً لدى الباحثين الذين انصبت دراساتهم على تحليل نظرياته ومحاولة الاستفادة منها على مختلف الأصعدة، وكان هذا الإهتمام في هذا الجانب على حساب بقية الجوانب الأخرى في هذه الشخصية المبدعة.

لذلك وحده ـ كما أتصور ـ كان الاهتمام بهذين الفرعين من العلوم التي تعامل معها، والسبب المنهج الذي اتبعه في علم التاريخ، وجدة النظريات التي تضمنتها مقدمته، وهذين السببين هما اللذان قاما بدور كبير في الإهمال الذي لقيه تراث ابن خلدون في عصره الذي غلب عليه التقليد واتجه إلى العلوم الدينية بفروعها المختلفة، ولذا كانت مخالفته لهذا النسق كفيلة بإهمال تراثه لفترة زمنية طويلة، كما أن هذين السببين هما اللذان أديا إلى اهتمام الباحثين بتراثه والتقليب بين صفحاته المختلفة كل بحسب هواه ووفق أهدافه، وقد سبقت الإشارة إلى شيء من هذا في الصفحات الماضية.

أما بقية العلوم الأخرى فقد كان فيها مؤلفنا مبدعاً، ولكنه لم يخرج فيها

---

(1) جورج لابيكا/ السياسة والدين عند ابن خلدون/ ترد، موسى وهبه وآخر/ ص25. وانظر أيضاً: . IBN KHILDUN AND ISLAMIC IDEOLGY L. BRUCE

عن النسق المعروف في عصره من اختصار المطولات وشرح ولَمّ شتات المتفرق، إلى غير ذلك مما هو معروف في مناحي التأليف في ذلك العصر وما شابهه من العصور الأُخرى، وإذا فتشنا عن تراث الرجل فإننا نستطيع أن نقول إنه فيلسوف من باب أنه مطلع وعالم بالفلسفة، لا من باب أنه مؤلف مبدع فيها على الرغم من أننا ذكرنا من مؤلفاته كتاباً في المنطق، وهكذا الحال في علم أصول الدين ومختصره المهم في هذا الفن، أما بقية العلوم الأُخرى فإن مقدمته الشهيرة هي التي تنبئنا عن ضلوعه فيها، ومن ذلك مثلاً أنه كان بصيراً بعلوم الحديث لدرجة أنه عين أستاذاً لهذا الفرع حين مقامه بمصر، وكان اهتمامه بهذا العلم واضحاً من خلال ما كتبه في مقدمته حول هذا الفن من آراء قيمة وانتقادات علمية تدل على بصيرة وعظيم اطلاع، ويلحق بذلك فصل عقده عن المهدي المنتظر وما ورد في ذلك من أحاديث تولاه ابن خلدون بالنقد العلمي المنهجي، مما جعل بعض الباحثين يصف ذلك الفصل بأنه يتسم بالطرافة والأصالة وقوة الحجة، ويدل على رسوخه في هذا الميدان[1].

ومثل هذا الرأي يقال في ضلوعه في علوم الفقه وخاصة ما تعلق منه بالمذهب المالكي الذي تعرض له من خلال فصلين من فصول المقدمة، وأشار فيهما إلى هذا المذهب وانتشاره وأهم ما كتب فيه، ولأهم أعلامه، وكان ذلك بشكل دل على غزارة علم وسعة اطلاع لا نظير لها بين معاصريه، الأمر الذي أهله لأن يتولى أستاذية الفقه المالكي حين دفعت به الظروف الحياتية للمقام بمصر، وليس ذلك فحسب، بل إن غزارة علمه في هذا الفرع هي التي أهلته لأن يتولى منصب قاضي قضاة المالكية في مصر ست مرات على الرغم من وجود الكثير من أعلام هذا المذهب في مصر في ذلك الوقت[2].

(1) د. علي وافي/ عبقريات ابن خلدون/ ص231.

(2) المصدر السابق نفسه/ ص134 وما بعدها.

ويطول بنا الحديث لو أننا أشرنا إلى كل فرع على حدة، ففروع المعرفة كثيرة ونصيب ابن خلدون في ولوج الكثير منها واضح، ويمكن الاكتفاء بالإشارة إلى ذلك البحث الظريف الذي كتبه الدكتور علي عبد الواحد وافي في كتابه (عبقريات ابن خلدون) وفي تحقيقه الرائع للمقدمة، يضاف إلى ذلك أن اطلاعاً متأنياً على ما تضمنته المقدمة كفيل بأن يوضح أي نوع من العلماء كان ابن خلدون، إنه لاريب كان من ذوي الطابع الموسوعي الذي تعلم الكثير وحفظ الكثير وأنتج الكثير أيضاً إذا قيمنا تراثه بعدد الأفكار التي تعرض لها لا بعدد الكتب التي ألفها، ومن هنا تبدو قيمة التراث الخلدوني وعلة الاهتمام الواسع به، لأن المقدمة وحدها قد تناولت من الأفكار ما لم يتمكن غيره من علمه، ولا نغالي إذا قلنا لا في من عاصره ولا في من جاء بعده، ومن هنا كانت المقدمة عبارة عن دائرة معارف بمصطلحات العصر الحديث، وإلى مثل هذا يشير أحد الباحثين حين يقول: (وأما من وجهة المباحث الاستطرادية فإن المقدمة بمثابة موسوعة ثمينة جداً، وهي تجمع كمية كبيرة من المعلومات القيمة عن الجغرافية والتاريخ ورسوم الحضارة وأصناف العلوم وأحوال الصنائع، وأصول التعلم، وعن أهم المؤلفات العلمية والأدبية والآراء السياسية والدينية والفلسفية)[1].

وأخيراً أقول: إننا أمام تراث ضخم تناول فيه مؤلفه علوماً مختلفة؛ كالفلاحة والبناء والتجارة والطب والخط والكتابة وعلوم القرآن ورسم المصحف والتفسير والحديث والفقه والفرائض وأصول الفقه والجدل والخلافيات والتوحيد والتصوف والعلوم اللغوية والرياضة والطبيعة والمنطق والفلسفة والإلهيات والتاريخ والاجتماع والجغرافيا، إلى غير ذلك مما هو واضح في آثاره المتعددة، وإن كان الباحثون قد ركزوا على جزء من تراثه وتركوا الباقي فإن ذلك لا يدل على قلة علمه في هذه العلوم الأُخرى، وإنما

(1) ساطع الحصري/ دراسات عن مقدمة ابن خلدون/ مكتبة الخانجي/ بيروت/ ص114/ . 1967.

يرجع إلى بعض الظروف التي وضحنا بعضها فيما سبق، ونشير إلى بعضها الآخر هنا، وعلى رأسها تلك التبعية المقيتة التي عليها الفكر العربي في مرحلته الراهنة، التي جعلت منه أسير الفكر الغربي وما يركز عليه من آثار وما يتجه إليه من جوانب فلقد سجل الباحثون العرب تبعية فكرية لباحثي الغرب في جوانب الفكر الخلدوني التي اهتموا بها، ولذلك سقطت من حسابهم إسهاماته في مجالات أُخرى ورسوخ قدمه في علوم متعددة، وأدى ذلك أيضاً إلى نسيان أُسسه الفكرية التي تنطلق من الكتاب والسنة ومن تربيته الإسلامية وتلمذته على الكثير من الفقهاء والقراء والمحدثين، وتأسيساً على ذلك كله أقول: إن ابن خلدون هو إمام ومجدد في علمي التاريخ والاجتماع، وهو إلى جانب ذلك عالم وذو اطلاع كبير على كل فنون المعرفة الأُخرى النظرية منها والتقنية، والمقدمة خير شاهد ودليل.

منهجية البحث الخلدوني

ليس هناك من شك في أن ابن خلدون كان عالماً عربياً مبدعاً بدرجة كبيرة جعلت من أفكاره ونظرته العلمية قبلة للباحثين والمفكرين المعاصرين دون سواهم من علماء عصره، ويكمن السر ـ في نظري لذلك ـ في المنهجية العلمية التي اتبعها وفي أبحاثه في كمية المعلومات ونوعيتها التي قدمها، فكثير من العلماء قبله وبعده كان قد قدم الكثير من الآراء التي اتبعت منهجاً مخالفاً لما كان سائداً في عصره من مناهج، ولذا قاده هذا المنهج إلى التميز عن معاصريه وسابقيه، وأدى به إلى التوصل إلى آراء ونظريات فريدة استحقت أن ينكب عليها الباحثون من كل فن محللين وناقدين ومعجبين.

لقد كانت سمة المنهج العلمي السائد في عصر ابن خلدون وما سبقه من عصور هي التقليد والنقل، ومحاولة الاعتماد على الإكثار من الروايات والشواهد ـ وخاصة في المجال التاريخي ـ وقل ما وجد ناقد متعمق أو فاحص متأمل، وخاصة إذا ما تعلق الأمر بالأمور التي أحيطت بطابع القداسة،

لما لها من صلة بالمعتقدات الدينية، ولذلك كله فإنك قد تطالع كتاباً معيناً يحدثك عن فترة تاريخية معينة، فيغنيك عن مطالعة عشرات الكتب الأُخرى في نفس المجال التي قد تحدثك عن تلك الفترة بنفس الوقائع ونفس الأسلوب وأحياناً بنفس العبارات، وهذا في العموم لا يعد عيباً بل منهج من المناهج التي وجدت في بعض العصور وكان مناسبة له إذ لكل عصر مقاييسه العلمية ومرتكزاته الفكرية.

لذلك كله مثل ابن خلدون محطة انتقال مهمة في تاريخ الفكر الإسلامي، وذلك بما تناوله من قضايا وبما أشار إليه من أُسس منهجية وبما توصل إليه من نتائج وآراء ونظريات، وقد لا نهتم كثيراً بنوعية القضايا التي تعامل معها، فهذه لها علاقة بظروف العصر ومستجداته وأحواله التي قد تفرض الالتجاء إلى معالجة قضايا على حساب أُخرى لدوافع آنية مختلفة، وقد لا نهتم أيضاً بحجم النتائج والنظريات التي توصل إليها ولا بخطورتها، فتلك مرتبطة أساساً بالفرضيات التي انطلق منها، والتي يسهل نقدها وبيان بطلانها وصوابها. ولكن المهم حقاً هو ما أشار إليه من أُسس منهجية قد يكون لها كبير الأثر في تحويل مجريات الأفكار من مسار إلى آخر، وتلك نقلة نكتشف صداها في كثير من الباحثين بعده وفي العديد من المؤلفات التي أعقبته.

من أول أسطر المقدمة نكتشف عناصر المنهجية الخلدونية التي يأتي في مقدمتها قيمته العلمية والمعرفية، فهو يشير إلى أن للعلم ظاهراً وباطناً، فظاهره للعامة والمحققين، ولذا فإن العلمية المعرفية هي تلك التي تنفذ إلى بواطن الأمور وتتحقق من المقاصد والوقائع، فهو يقول عن علم التاريخ: (إذ هو في ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذ غصها الاحتفال، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم

بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق[1].

ومن ذلك نكتشف أنه يؤكد قيمة المعرفة في كونها عملية عقلية تؤدي إلى اكتشاف حقيقة ما، وليست هي مجرد رواية تنقل وقصة تلاك، وهو بذلك يشير إلى حقيقة التأليف العلمي في المجال التاريخي في عصره وفي العصور المتقدمة عليه، التي جعلت من هذا الفن مجرد روايات تتكدس لتفتح للملفقين والوضاعين باباً يشوهون به الحقيقة العلمية والخبر التاريخي، وفي ذلك يقول: «وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا فضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل وطرف التنقيح في الغالب كليل»[2].

وثاني القواعد المنهجية التي نرصدها عند ابن خلدون هي ضرورة النقد المنطلق من قواعد علمية ثابتة، وقد طبق هذه القاعدة على علم التاريخ حيث أشار إلى أن الكثير من المؤرخين ينقلون أخباراً يسرفون في وصفها وتعظيمها، مما أدى إلى خروجها عن مقتضيات المنطق العقلي السليم، وقد استعرض أمثلة متعددة من القضايا التي انتقد صحتها مستنداً على أُسس جغرافية أو اجتماعية أو اقتصادية، وكانت أمثلته موزعة على فترات تاريخية متباعدة ابتدأها بعهد موسى عليه السلام، وانتهى بها إلى الإمام المهدي صاحب دولة الموحدين. والذي يهمنا من ذلك كله هو ما انتهى إليه من تقرير

---

(1) المقدمة/ ج1/ ص282/ تحق. د. علي عبد الواحد وافي.

(2) المصدر السابق نفسه.

القاعدة العلمية في نقد الأخبار التاريخية وما يتطلبه هذا النقد من وسائل تجدث عنها بقوله: (فإذا يحتاج هذا الفن إلى العلم بقواعد الساسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أُصول الدول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أُصول كل خبر وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأُصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه)(1).

ومن القواعد المنهجية التي أشار إليها ابن خلدون وتوقف عندها ما أسماه بتبدل الظروف والأحوال، وهذه قاعدة ـ ولا شك ـ مهمة تأتي في رأس الأُسس المنهجية للبحث العلمي الرصين، فتبدل الظروف والأحوال كفيل بتبدل المقاييس في التعامل، وتبدل حتى المصطلحات والألفاظ، ومن ثم فإن قياس حالة بحالة أُخرى تبتعد عنها مكانياً وزمانياً هو من الأمور التي تصيب المنهج العلمي بالخلل والاضطراب، وقد سبق أن أشرت إلى أن أحد عيوب المنهج الاستشراقي في التعامل مع العلوم الإسلامية هو إهماله لهذه القاعدة المنهجية، حيث يقيس الغربيون المجتمع النبوي بمجتمعاتهم المعاصرة ويبنون أحكامهم على ذلك، ولذا تراهم يتحدثون عن فكرة التصييف عند الرسول ﷺ وفكرة البنوك عند المجتمع النبوي، وهذه أدت إلى اضطراب الأحكام وفساد الرؤية فالزمن غير الزمن والحالة غير الحالة والبشر، غير البشر ومن هنا فإن أي قياس هذه مواصفاته سيكون باطلاً وغير علمي، ولهذا ترانا اليوم نقدر هذه الإشارة التي ركّز عليها ابن خلدون في منهجه حين

---

(1) المقدمة/ ج1/ ص320.

قال: (ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سنة الله التي قد خلت في عباده)[1].

ونشير أيضاً إلى أساس آخر من أُسس المنهج الخلدوني في البحث، وهو ما أسماه بعض الباحثين بالعامل النفسي، ويقصد به إبعاد التأثيرات النفسية أياً كان نوعها عن التعامل مع الأخبار والروايات سرداً أو تحليلاً، وهذه سمة ـ ولا شك ـ مؤثرة في المنهج العلمي، ويصعب على الكثيرين التخلص منها، وقد عزا ابن خلدون انحرافات المؤرخين وتشويه بعض الأخبار التاريخية إليها، وفي ذلك يقول معدداً جوانب التأثيرات النفسية: (ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته، وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله، ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح، ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب، ومنها توهم الصدق وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين، ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع

---

(1) المصدر السابق نفسه.

لأجل ما يدخلها من التلبيس والتصنيع، فينقلها المخبر كما رآها وهي التصنيع على غير الحق في نفسه، ومنها تقرب الناس ـ في الأكثر ـ لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة)[1].

ومن الأمور المنهجية الجدية التي قدمها ابن خلدون فصله بين نوعين من الأخبار: الشرعية منها وأخبار الوقائع والأحوال. وقد أكد أن لكل طريقته في القبول، ومن هذا المنطلق لم يعترف بمنهج الجرح والتعديل عند المحدثين كمعيار للحكم على الوقائع والروايات التاريخية بإطلاق، فمنهج الجرح والتعديل ينبغي أن يعمل ويعتبر فيما له علاقة بالأخبار الشرعية التي يطلب التأكد فيها من صحة الناقل لا من المنقول، باعتباره أمراً تشريعياً مقدساً، أما الأخبار عن الوقائع والأحوال فهي من قبيل الأمور التي تخضع للمطابقة للواقع والاختبار إما بالقياس أو بالاستقراء أو بالتجريب الخ. ذلك وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط، وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه؛ إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة[2].

بهذه النظرة استطاع ابن خلدون ـ كما يرى أحد الباحثين ـ أن يحقق خطوة هامة على مستوى تنظير التاريخ العربي بفصله المنهجي لعلم التاريخ عن العلوم الدينية فصلاً على مستوى النظرية، وذلك برفضه للإسناد منهجاً

(1) المقدمة/ ج1 ص328/ وانظر أيضاً: د. علي امليل/ الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون/ معهد الإنماء العربي/ بيروت/ ص28.
(2) المقدمة/ ج1/ ص331.

لهذا العلم، إن هذا الفصل على مستوى النظرية إنجاز جديد لم يسبق إليه صاحب المقدمة، فابن خلدون وهو يخرج علم التاريخ من ميدان العلوم الدينية إنما ينفصل عن تقليد طويل جرى عليه المؤرخون(1).

إن آخر ما يمكن رصده في منهج ابن خلدون هو اهتمامه بالبرهنة والاستدلال الذي هو ـ كما نعرف ـ أساس البحث العلمي الرصين، والبرهنة عنده هي التي تعتمد على الملاحظة والاستقراء والتجريب، ولذا فإن أبحاثه عن تاريخ المغرب عرباً وبربراً تعتبر من أحسن ما كُتب في موضوعه، لأنه اعتمد في رصدها على المشاهدة والمعايشة، وهكذا هو في سائر آرائه يبدو معتمداً على ملاحظة الحوادث وتأليف أجزائها واختبارها للوصول منها إلى حكم أو رأي(2)، وفي ذلك يقول: (فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أنْ ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به، ولا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه)(3).

وبهذه الأُسس المنهجية الجديدة ـ في وقتها كما نعتقد ـ حدد ابن خلدون منهجه في البحث والتأليف، وأخرج لنا مؤلفاته المختلفة المشهور منها وغير المشهور، وصارت هذه المؤلفات ـ وعلى الأخص المقدمة ـ

---

(1) د. علي أمليل/ الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون/ معهد الإنماء العربي/ بيروت/ ص28/ وانظر أيضاً: عزيز العظمة/ ابن خلدون وتاريخيه/ دار الطليعة/ بيروت/ ص190/ وأيضاً طه حسين/ فلسفة ابن خلدون الاجتماعية/ ص42.

(2) انظر في ذلك: أ ـ غاستون بوتول/ ابن خلدون/ ص120 ب ـ إيف لاكوست/ ابن خلدون/ ص202.

(3) المقدمة/ ج1/ ص331.

منهل الباحثين والعلماء في العصر الحديث، لأنه بهذه الطريقة في رصد الحوادث وتتبعها وفي الحكم على القضايا ونقدها استطاع أن يوجد من المفاهيم والحقائق ما عده الباحثون من المبتكرات التي لم يسبق إليها، بل إن ابن خلدون نفسه لم يخف اعترافه بهذا الإبداع الجديد الذي توصل إليه حيث يقول: (واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص)[1].

على أن الإبداع الذي يعترف به المؤلف، أو الذي يحسبه له الباحثون ينبغي أن يفهم على أنه في إطار العقيدة الإسلامية روحاً ومنهجاً، فإبداعه في المنهج وإبداعه في النتائج إنما كان بسبب التزامه الديني وورعه وتقواه وعمق فهمه للنصوص القطعية منها والظنية، وهو أمر يؤكده كثير من الباحثين الذي درسوا ابن خلدون، ونذكر منهم ـ على سبيل المثال ـ غاستون بوتول الذي يقول: (وابن خلدون في جميع أثره يظهر إيماناً دينياً تاماً، فلا يناقش حول أي اعتقاد مطلقاً، ولا يبدي أي ميل إلى ما بعد الطبيعة، ولا إلى المحكمات الكلامية)[2].

هذا هو عبد الرحمن بن خلدون المفكر العربي المسلم كما تصورته من خلال ما كتب حوله، وكما استطعت أن ألخص حياته وأعماله ومنهجه بشكل موجز، لاعتقادي أنه أمر تمهيدي للبحث وليس رئيساً فيه؛ لأن الرئيس ـ كما أتصوره ـ هو كيف يفهم الغرب ـ الإنجليز النموذج ـ هذه الشخصية وكيف قيموها وتعاملوا مع مبتكراتها، وهو ما سيشتمل عليه الباب التالي بإذنه تعالى.

---

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) غاستون باتول/ ابن خلدون/ ص121.

القسم الثالث

المستشـــرقون
وابن خـــلدون

أشهر المتعاملين مع الفكر الخلدوني وأهم أعمالهم

شهرته بين العرب والغرب

سؤال ملح يطرح دائماً حين الحديث عن ابن خلدون مفاده متى وأين عرف؟ وكيف وصل إلى هذه الشهرة الفائقة؟

والإجابة عن هذا السؤال ليست سهلة، لأنه لا يوجد اتفاق بين الباحثين على أول المهتمين به وأين كان ذلك، وهل كان ذلك في المحيط العربي أو في المحيط الغربي. فبينما يرى بعض الباحثين أنه ظل مغموراً إلى أن اكتشف الغربيون آثاره وترجموها وقدموها إلى ساحات البحث العلمي، لتبدأ هناك الشهرة الخلدونية التي لم يصل إليها - فيما أتصور - عربي قبله أو بعده، في نفس الوقت نجد أن هناك من يقول إن معرفة ابن خلدون كانت عربية أولاً ومن معاصريه بالذات، ثم جاء الغرب بعد ذلك ليطور هذه المعرفة إلى اهتمام حقيقي وجاد بكل آثاره.

والحقيقة - التي أميل إليها - هي أن الاهتمام به كان ولا يزال ذا مستويين: **الأول التعرف**، أي مجرد الاكتشاف ودون مستوى التحليل، وهذا - بلا شك - كان عربياً خالصاً، ومنذ عصر ابن خلدون نفسه ويأتي على رأسه آراء صديقه لسان الدين بن الخطيب فيه، التي تعرفنا عليها في الباب السابق، ثم كان هذا التعرف أيضاً من قبل المفكرين الغربيين الذين عاشوا في إسبانيا

خلال القرن الخامس عشر، وهو الأمر الذي يؤكده البروفسور (ناتانيل شميت)[1] أستاذ اللغات السامية والتاريخ الشرقي في جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية في كتابه الشهير: (ابن خلدون مؤرخ واجتماعي وفيلسوف)، الذي يرى أن ابن خلدون سافر إلى الأندلس مرتين، وبقي هناك عدة سنوات أتيحت له فيها فرصة اللقاء بالعديد من الأدباء والمفكرين الذين عرفوا ولو جزءاً من أعماله، ثم تعرفوا على الباقي بعد ذلك بفترة عن طريق مراسلاته معهم، ولكن لم ينتقل شيء مما عرفوه عنه عن طريق الأندلس لاحتمال أن يكون تعرض للإحراق أثناء جلاء العرب عن الأندلس في تلك العملية الرهيبة التي أمر بها الكردينال كسيمنس[2] سنة 1499م، حين تم إحراق الآلاف من الكتب في ميدان الرملة بغرناطة[3].

وهكذا لم يرد ذكر لابن خلدون بعد هذه العملية إلا بعد فترة طويلة استمرت حتى سنة 1636م حين طبع كتاب أحمد بن عربشاه[4] (عجائب المقدور في أخبار تيمور) على يد Jacob Golius الذي ترجم فيما بعد إلى الفرنسية سنة 1658م على يد Pierre Vettier، ثم إلى اللاتينية سنة 1767م على يد Sammuel Manyer، وقد جاء ذكر ابن خلدون في هذا الكتاب في معرض الحديث عن ملاقاته بتيمور، ثم جاءت إشارة أخرى في كتاب (كشف الظنون)

(1) ناتانيل شميت Nathaniel Schmidt: مستشرق معاصر يعمل أستاذاً للغات السامية بجامعة كورنل بالولايات المتحدة، اهتم بابن خلدون وكتب حوله كتاباً مهماً بعنوان: (ابن خلدون المؤرخ والاجتماعي والفيلسوف).

(2) الكردينال كسينمس: لم أعثر له على ترجمة وربما يرجع ذلك إلى عدم الدقة في ترجمة الاسم.

(3) ساطع الحصري/ دراسات عن مقدمة ابن خلدون/ مكتبة الخانجي/ ط3 1967م/ ص611.

(4) أحمد عربشاه: هو أحمد بن محمد بن عربشاه، مؤرخ شهير ولد بدمشق سنة 1388، وأسر وهو صبي عند احتلال تيمورلنك لدمشق سنة 1401، ونقل مع أسرته إلى سمرقند، وهناك حصل على معلومات غزيرة حول تيمورلنك، وتعلم الفارسية والتركية والمغولية، عين كاتب سر للسلطان محمد الأول، ثم عاد إلى دمشق ثم إلى القاهرة التي توفي فيها سنة 1450، ومن أشهر أعماله تاريخه الشهير المسمى بتاريخ ابن عربشاه. انظر: فيشل/ لقاء ابن خلدون وتيمورلنك/ تر. محمد توفيق/ دار مكتبة الحياة/ بيروت/ ص21.

لحاجي خليفة، الذي ترجم إلى اللاتينية، ثم إلى الفرنسية[1]، ولا شك في أن هذه الإشارات قد ساهمت في توجيه أنظار الغربيين / ولو بصورة جزئية/ إلى أعمال ابن خلدون، فتحركت أقلامهم لترجمة جزء منها، وكانت بدايات ذلك على يد المستشرق الفرنسي الكبير (دي ساسي) الذي ترجم بعض أبحاثه المتعلقة بالبيعة وشارات الملك سنة 1806م، ثم تتابعت الترجمات بعد ذلك وبمستويات مختلفة.

المستوى الثاني:

هو الذي يتمثل في الاهتمام الجدي بالفكر الخلدوني الذي ظل يرتفع إلى أن وصل في عصرنا الحاضر إلى درجة لم يألفها البحث العلمي من قبل، حيث أصبحت البيبلوجرافيا الخلدونية وحدها تقترب من كتاب مستقل، ولكن متى بدأ ذلك وأين؟ تتراوح آراء الباحثين في الإشارة إلى بدايات الاهتمام بأعمال ابن خلدون إلى أوائل القرن التاسع عشر أو إلى أواخره، ولكنها كلها تتفق في أنه اكتشاف أوروبي في القرن التاسع عشر، غير أنهم يختلفون في أسباب هذا الاكتشاف، فبعضهم يرجعها إلى حاجة غربية لتحليلاته لبعض أنماط المجتمع المغربي ـ كما سنتحدث فيما بعد ـ وبعضهم يرجعها إلى جهود استشراقيه فردية كان لها الفضل في اكتشاف هذه العبقرية والتنبيه إلى غزارة إنتاجها وجدة مبتكراتها، ويأتي على رأس القائمة المستشرق النمساوي هامر برجشتال الذي نشر رسالة بالألمانية بعنوان: (اضمحلال الإسلام بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة) اعترف فيها بقيمة ابن خلدون العلمية وخاصة في مجال البحث الاجتماعي حيث لقبه بمنتسكيو العرب، وكان ذلك سبباً في إثارة اهتمام باقي المستشرقين بأعماله؛ حيث توالت بعدها الترجمات لإجزاء المقدمة ومن ثم تتابعت التحليلات لها[2].

---

(1) ساطع الحصري/ دراسات عن مقدمة ابن خلدون/ ص611.

(2) ساطع الحصري/ دراسات عن مقدمة ابن خلدون/ ص613.

ومن الباحثين من يرجع الاهتمام الأوروبي بابن خلدون إلى تلك المقالة العنيفة التي كتبها المستشرق فريدريك شولتز تلميذ المستشرق الفرنسي دي ساسي، التي تهجم فيها على أعمال المستشرقين التي تلهث وراء هوامش الفكر الإسلامي تاركة جواهره وكنوزه، وتلخص إحدى المستشرقات هذه المقالة فتقول: (ينهال شولتز بعنف على المستشرقين الأوروبيين الذين شغلتهم ـ على حد قوله ـ السرقات في الشعر الشرقي فحسب، وفي عصرنا هذا ـ كما يكتب شولتز ـ ينتظر منا الرأي العام معارف يمكن الحصول عليها من الشعر العربي أو الفارسي، والمستشرقون يشغلون أنفسهم (بنشر المعلقات أو الغزل) وتمجيد حافظ أو المتنبي فحسب، وكل هذا يسيء إلى سمعة المستشرقين، ويدعو شولتز إلى تحويل مجرى الأبحاث، وينصح في إصرار بتوجيه الاهتمام الأساسي إلى الأعمال التاريخية والفلسفية التي تساعد على فهم (تاريخ الشعب وروحانيته)، ويقول: (إنني أقول كل هذا لا عن غرور تافه، ولكن لصالح الحقيقة. بهذا توحي قراءة الكتاب الذي لم أر له ـ مع الأسف العميق ـ نشرة مترجمة على الوجه الأكمل)[(1)].

ولا شك في أن هذه المقالة قد أحدثت ردود فعل قوية في الأوساط الاستشراقية، كان على رأسها ذلك الدفاع الذي قدمه دي ساسي عن فائدة دراسة الشعر وأثر ذلك في التعرف على نفسيات الشعوب، ولكنه في النهاية يتفق مع شولتز في ضرورة التركيز على دراسات أكثر فاعلية وأكثر قيمة[(2)].

ومن الباحثين من يرى أن أول من وجه أنظار الغرب إلى الفكر الخلدوني كان المستشرق الفرنسي بارتلمي دربلو في مؤلفه الشهير (المكتبة الشرقية) الذي نشر في أواخر القرن السابع عشر والذي تضمن معلومات، وإن

---

(1) سفيتلانا باتسييفا/ العمران البشري في مقدمة ابن خلدون/ تر. رضوان إبراهيم/ الدار العربية للكتاب/ ليبيا 1978م/ ص92.

(2) المصدر السابق نفسه.

كان يعتورها الكثير من الخلط وعدم الدقة إلا أنها استطاعت أن تساهم في التنبيه إلى ضرورة الاهتمام بالأبحاث الخلدونية، لما تمثله من قيمة حقيقية في ميدان البحث العلمي[1].

وهناك من المستشرقين من لا يعترف بكل ما تقدم، ويرجع سبب تحريك أقلام الغربيين تجاه البحث في الفكر الخلدوني إلى كتاب المستشرق جمبلوفتش (علامة اجتماعي عربي في القرن الرابع عشر) الذي نشر في فرنسا، والذي أكد فيه المؤلف أهمية مكتشفات ابن خلدون العلمية وسبقه في الكثير من نظرياته على من شابهه من علماء الغرب، وفي هذا المعنى يقول رفائيل التاميرا: «وإني لأعلم أنه حتى ظهور مقال جمبلوفتش (علامة اجتماعي عربي في القرن الرابع عشر) لم تحظ المقدمة بدراسة من هذا النوع»[2].

والحقيقة التي أخلص إليها من خلال تتبع الكثير من الآراء التي قيلت في البواعث التي أدت إلى الاهتمام الغربي بابن خلدون على المستوى التحليلي لنظرياته هي التي تكمن في ترجمة بعض أعماله إلى اللاتينية من قبل المترجمين الأتراك، أو إلى اللغات الأوروبية المختلفة من قبل المستشرقين في مختلف البلاد الأوروبية، ذلك أن الترجمة ساهمت في تعريف الغرب بأفكاره، وهذا التعرف هو الذي دفع إلى مزيد البحث والاطلاع في مخزونات هذا الفكر المتميز، وقد كانت حركة الترجمة هذه في بداياتها جزئية تقتصر على بعض الفصول من المقدمة التي بدأها المستشرق الفرنسي دي ساسي سنة 1806 حيث ترجم الأبحاث المتعلقة بالبيعة وشارات الملك، ثم تبعه المستشرق برجشتال سنة 1822م بنشر الأبواب الخمسة الأولى من المقدمة، وجاء بعده المستشرق (غارس دي تاسي) فنشر الباب السادس، ثم بدأت بعد

---

(1) د. علي وافي/ عبقريات ابن خلدون/ ص269.

(2) أ ـ رفائيل ألتاميرا/ آراء حول نظرية ابن خلدون التاريخية/ محمد عنان.

(b) See: w. j. Fischel/ Ibn Khalduns use of Historical Sources/ Stvdia Islamica/ XIV/ paris/ p. .109.

ذلك المحاولات الجادة للترجمة الكاملة لمقدمة ابن خلدون التي بدأها المستشرق الفرنسي كاترمير، الذي طبع المقدمة باللغة العربية ونشرت كاملة في فرنسا سنة 1858م، وأنجز من ترجمتها بعض الفصول، ولكنه لم يتمكن من إتمام هذا المشروع، إذ عاجلته المنية فتسلم الأمر بعده المستشرق دوسلان، الذي تمكن من ترجمة المقدمة بكاملها إلى الفرنسية، بالإضافة إلى شرح بعض فقراتها والتعليق عليها، وبذلك وضعت المقدمة ـ ولأول مرة ـ كاملة تحت يد المستشرقين الناطقين بالفرنسية الذين دفعتهم هذه الترجمة إلى التعرف الحقيقي على أهمية عمل ابن خلدون، ومن ثم تقدير قيمته بين مفكري الإسلام الآخرين، وبين مفكري الغرب ممن يشابهونه في نفس الاهتمامات[1].

ولسنا في معرض تتبع مراحل هذه الترجمة، ولا في المصادر التي اعتمد عليها المترجم، ولا في دقتها، ولكننا نكتفي فقط بالإشارة إلى أن هذه الترجمة كانت عاملاً مهماً في توسيع قاعدة البحث الغربي في الفكر الخلدوني، الذي لم يعد قاصرا على أولئك المستشرقين الذين يتقنون اللغة العربية، وإنما أصبح في متناول كل المستشرقين الناطقين بالفرنسية، وهذا بالطبع أدى إلى غزارة الإنتاج الذي تناول فكر ابن خلدون ـ والمقدمة بوجه خاص ـ بالبحث والتحليل والتوسع في اكتشاف مرامي نظرياته، وهذا أدى بالطبع إلى شيء أكثر أهمية وهو المتمثل في تغيير بعض المعتقدات الغربية عن مكتشفي بعض النظريات الاجتماعية والاقتصادية، فبعد أن كان الغربيون يعتقدون بسبق أوجست كونت إلى اكتشاف بعض الحقائق الاجتماعية أصبحوا يميلون إلى سبق ابن خلدون لها وبفترة طويلة، وهذا الأمر ـ كما يبدو لي ـ كان سبباً كافياً لإثارة غريزة حب الاطلاع، التي دفعت المستشرقين إلى إقبال منقطع النظير على دراسة منتجات عبقرية ابن خلدون من جميع جوانبها،

(1) د. علي وافي/ عبقريات ابن خلدون/ ص270.

وكان من نتائج هذا الاهتمام ظهور ترجمة المقدمة كاملة إلى اللغة الإنجليزية على يد المستشرق فرانز روزنتال بعد الترجمة الفرنسية بما يقرب من قرن كامل، وتحتوي ترجمة المقدمة إلى الإنجليزية عملاً ضخماً في ثلاثة مجلدات في لندن سنة 1958 ضم العناوين التالية:

1 ـ حياة ابن خلدون.

2 ـ تعريف بالمقدمة.

3 ـ تاريخ نصوص المقدمة المخطوطة والمطبوعة.

4 ـ تعريف بالتراجم السابقة للمقدمة.

5 ـ تعريف بالطريقة التي اتبعها المترجم في هذه الترجمة.

6 ـ ترجمة المقدمة وفيها تدارك لما فات Deslane في المقدمة الفرنسية، حيث تعتبر هذه الترجمة أول ترجمة كاملة للمقدمة في اللغات الأوروبية.

7 ـ قائمة بأهم الأعمال التي نشرها العرب والمستشرقون عن ابن خلدون.

8 ـ فهرس بالمخطوطات الخاصة بالمقدمة.

9 ـ فهرس الأعلام والبلدان.

10 ـ تعليقات وحواشٍ مفيدة احتوتها صفحات الترجمة التي بلغت أكثر من 1500 صفحة، وقد علق بعض الباحثين على هذه الترجمة بأنها تعتبر (دائرة معارف ابن خلدون)[1].

وكان من نتائج هذه الترجمة أن أصبحت مقدمة ابن خلدون ملكاً عالمياً تناقلته الأفكار العالمية في مختلف اللغات، ولمختلف الأسباب، وفي مختلف المجالات، بالبحث والدراسة والتعليق، فلا تجد جامعة غربية أو

(1) د. الطاهر الخميري/ مقدمة ابن خلدون باللغة الإنجليزية/ مج. الفكر التونسية/ عدد 5/ فبراير 1961/ ص44.

مركزاً بحثياً إلا وله اهتمام بهذا الفكر أو بما يتصل به، ولا تجد بلداً غربياً إلا ويعبر مستشرقوه عن إعجابهم بهذا الفكر، ويحاولون قدر الإمكان الاستفادة منه في مختلف المجالات المعاصرة، حتى يخيل إليك أن ابن خلدون ليس من علماء القرن الرابع عشر، وإنما هو من علماء القرن العشرين، فرض نفسه بفكره وكأنه وليد أحداث هذا القرن ومعايش لظروفه وقضاياه، ومن هنا نشأ - تحت تأثير غزارة البحث في الفكر الخلدوني - جدل حول مدى فائدة دراسة أفكار القرن الرابع عشر في هذا القرن، وأي المبررات التي تجعلنا نصرف كل هذا الجهد في دراستها[1]، ولكن هذا الجدل كان ينتهي دائماً لصالح الأفكار العلمية التي تفرض نفسها بغض النظر عن زمنها ومكتشفها، ومن هنا كان تقدير الغربيين لمكانة ابن خلدون، حيث يقول أحدهم: (إن اكتشاف فكر ابن خلدون لا يعني التغرب في (استشراق) تابع للعصر الوسيط، ولا يعني الهروب شطر الماضي البعيد لمنطقة دخيلة، ولا الرضى بمشادة تاريخية قد تبدو أكاديمية إلى حد ما، إن دراسة ابن خلدون ليست التخلي عن عصرنا ولكنها العمل على إنجاح تحليل الأسباب العميقة لأخطر قضايانا الراهنة)[2].

ثم نراه يقول في موضع آخر: (فما هو اليوم، في هذا النصف الثاني من القرن العشرين حالية ابن خلدون؟ إن مؤلفه لا يقتصر فقط على أهمية إيضاح حالة المغرب في العصر الوسيط، والشهادة على ظهور الفكر العملي التاريخي ضمن العالم العربي القروسطي، دونما غد، فالتحليل والتأليف والبحوث التي حققها هذا المغربي العبقري في القرن الرابع عشر تساعدنا اليوم على إجادة فهم القضية التي هي بلا ريب أوسع القضايا وأشدها مأساوية في عصرنا، ألا وهي: التخلف)[3].

---

(1) Fuad Baali And Ali Wardı/ Ibn Khaldun And Islamic Thought/ G. K. hall and co. Boston.

(2) إيف لاكوست/ ابن خلدون/ تر. د. ميشيل سليمان/ ص60.

(3) المصدر السابق نفسه ص248.

بهذا التصور لطبيعة العمل الخلدوني أقبل الغرب على أبحاثه قراءة وترجمة ونشراً وتحقيقاً وتحليلاً، حتى أصبحت المادة المقدمة عنه من الغزارة بحيث لا تكاد تجدها في موضوع آخر أو لشخصية أخرى غربية أو عربية، ونظراً لكثرتها فقد جمعت في فهرس كبير سمي ـ (فهرس الدراسات الخلدونية) ـ قام بعمله عزيز العظمة في كتابه (Ibn Khaldun in Modern Scholarship) الذي جمع فيه عناوين لما يزيد على الثمانمائة وخمسين عملاً علمياً حول ابن خلدون في مختلف اللغات. ولعلنا نقتصر هنا على ذكر جزء من الأعمال فنختار منها العناوين التالية كدلالة على تنوع وغزارة الإنتاج الغربي حول ابن خلدون:

1 ـ ج. فيريرو	عالم الاجتماع العربي في القرن الرابع عشر (ابن خلدون)
2 ـ ك. دي. فيلبنويزي	فلسفة التاريخ في القرن الرابع عشر لابن خلدون
3 ـ ر. التاميرا	تعليقات على مذهب ابن خلدون في التاريخ.
4 ـ أ. برينهايم	فلسفة التاريخ.
5 ـ ر. مونييه	الآراء الاقتصادية للفيلسوف العربي ابن خلدون (نظرية تاريخية اقتصادية اجتماعية).
6 ـ ف. سكويلاس	النظرية الاجتماعية.
7 ـ ر. فيلينت	تاريخ فلسفة التاريخ.
8 ـ د. ب. مكدونالد	مختارات من مقدمة ابن خلدون.
9 ـ هـ. فرانك	نبذة للتعريف بالصوفية على طريقة ابن خلدون.
10 ـ ت. ج. دي. بوير	تاريخ الفلسفة في الإسلام
11 ـ ف. ف، بارتولد	الأفكار اللاهوتية والسلطة الزمنية في الدولة الإسلامية.
12 ـ ف. ج. تيزنهاوزن	تاريخ دولة العقيليين من أعمال ابن خلدون التاريخية العظيمة.

13 ـ س. كولوزيو — دراسة تحليلية لابن خلدون (نظرة على العالم الإسلامي).

14 ـ دن. بيرج — المسائل العلمية الإسلامية في رأي ابن خلدون.

15 ـ ك. بريزيج — معجزة نمو الأبحاث التاريخية.

16 ـ ج. بوتول — ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية

17 ـ ن. شميدت — ابن خلدون المؤرخ وعامل الاجتماع والفيلسوف.

18 ـ ف. جابرييلي — العقلية وفلسفة التاريخ عن ابن خلدون.

19 ـ و. ج. ويزنديك — ابن خلدون مؤرخ حضاري عربي.

20 ـ هـ. جب — الأساس الإسلامي للنظرية السياسية لابن خلدون.

21 ـ ف. روزنتال — موجز نظرية الدولة عند ابن خلدون.

22 ـ أ. جرينباوم — الإسلام في العصور الوسطى.

23 ـ أ. بومباتشي — مذاهب ابن خلدون في تدوين التاريخ.

24 ـ ج. شبنجلر — الفكر الاقتصادي في الإسلام ابن خلدون دراسات مقارنة عن المجتمع والتاريخ

25 ـ هـ. سيمون — ابن خلدون

26 ـ أ. ليفين — ابن خلدون عالم الاجتماع العربي في القرن الرابع عشر.

27 ـ أ. بليابيف — نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية.

قراءة وصفية لبعض هذه الأعمال

سأحاول في هذا المبحث تقديم فقرات اقتطفتها من دراسات بعض الغربيين الناطقين بالإنجليزية حول ابن خلدون، وذلك لأوضح ـ من خلال العرض لا من خلال التحليل ـ اتجاهات النظرة الغربية إلى ابن خلدون، ولا يعني هذا بالتأكيد أن ما أقدمه هو ما كتبه هؤلاء عنه، فليس ذلك بمرادي على الإطلاق، إذ ما كتب عنه كثير جداً يصعب على الحصر والوصف، وهو في

حد ذاته يشكل ظاهرة فكرية متميزة، بل إن ما أعنيه بهذه الفقرات هو الإشارة إلى قطرات من تلك البحار الزاخرة التي فاضت بها أفكار الغربيين عن ابن خلدون، وفي تصوري أن تلك الإشارات كفيلة بإعطائنا صورة عامة عن هذه الدراسات لعلها تقنعنا بضرورة متابعة البحث فيما تضمنته بتفصيل أكثر وعناية أشد، وهذه الفقرات التي أقدمها هي كالتالي:

1 ـ ابن خلدون والنظرية الإسلامية:

Ibn Kholdun and Islamic Ideology Bruce. b. Lowrence

يتحدث لورانس بروس(1) عن ابن خلدون فيقول: إنه قد فاق من تقدمه ومن عاصره، حتى من أتى بعده من المؤرخين، ويرجع هذا التفوق الكبير إلى المكانة العظيمة التي حظي بها من قبل الباحثين الأوروبيين، الذين اهتموا اهتماماً كبيراً به خلال أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ويستدل برأي الطالبي الذي يؤكد أن ابن خلدون اكتشف في الغرب وهناك عرفت مقدمته الشهيرة، ثم يعود بروس ليؤكد أن أكبر اهتمام به كان من قبل الأمريكان والإنجليز خاصة في السنوات الأخيرة، ومن أبرز المهتمين به Peres (2) وFichel (3) وكان من نتائج هذه الاهتمامات ظهور فهارس كبيرة للأعمال المتعلقة به عرفت فيما بعد بالخلدونيات.

---

(1) لورانس بروس Bruce Lawrence: مستشرق أمريكي معاصر تخصص في الديانات واهتم بابن خلدون، يعمل أستاذاً بجامعة دوك بالولايات المتحدة الأمريكية.

(2) بيريس: PERES. H مستشرق فرنسي ولد سنة 1890 عمل مدرساً في الجزائر، وتخصص في الأندلسيات، من أهم أعماله: ترجمة مصنفات ابن خلدون، الحب العذري في إسبانيا المسلمة، النخل في إسبانيا المسلمة، الخ. كتب عن عدد من الأدباء العرب، انظر: العقيقي/ المستشرقون/ ج1/ ص305.

(3) فيشل WALTER. J. FISCHEL أستاذ اللغات والآداب السامية ورئيس قسم لغات الشرق الأدنى في جامعة كاليفورنيا، تخصص في الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، له كتب وأبحاث كثيرة منها: لقاء ابن خلدون وتيمورلنك، والوليجة اليهودية في الخلافة الشرقية وآخرها: دراسات سامية وشرقية.

ثم يحاول بروس أن يقيم هذه الآراء في مكانة ابن خلدون وعلاقة الغرب بها فيقول: إن القول بأنه نتاج الاستشراق، وأن التقدير الواسع الذي حظي به إنما هو بفضل المستشرقين إنما هو أمر مشكوك فيه وقابل للنقاش، وحتى عند التسليم بأنه اكتشف في الغرب قبل أن يكشتف من قبل المسلمين، فإنه يعلل لذلك أن هذا الاكتشاف كان لحاجة الغرب إلى آرائه، ونقاط الجاذبية في الفكر الخلدوني عند الغربيين هي نقاط القدح والذم التي أخذها عليه المسلمون في الماضي، أي إن ما ذمه المسلمون في ابن خلدون مثل محط انتباه عند الغربيين، وعلى كل حال فإن الاستشراق لم يتعلق به إلا حين بدأت محاولات استعمال القوة لاحتلال العالم الإسلامي، حيث احتاج الغرب لمعرفة المسلمين لمحاولة توجيه سلوكهم وبالتالي قيادتهم، لذلك مثل ابن خلدون مصدراً معرفياً مهماً.

ثم يحدد بروس هدف دراسته هذه فيذكر أن ما كتب حوله كثير، وأنه لا يمكن إضافة شيء جديد لتلك الدراسات السابقة التي تضمها قائمة طويلة ما لم يكن هناك تحديد لنوعية الدراسة وهدفها، وإن الهدف من مراجعة أعماله هو الرجوع إلى أهم المرتكزات في حياته وآثاره والتي عظمت أو صغرت من طرف الآخرين، آخذين في الاعتبار بعض الجوانب التي تثير مشاعر المسلمين أو حتى غير المسلمين في عظمة الإسلام، والتي من بينها مصطلحات: العروبة ـ الدين ـ التاريخ ـ النظرية، ولكي نتحدث عن أي من هذه المواضيع في سنة 1983م. (تاريخ هذه الدراسة) فإن ذلك يعني التقهقر بتواضع إلى هوة تاريخية عميقة كفيلة بأن تفصل ابن خلدون عنا وتفصل عصره عن عصرنا، كما أن الفواصل الدقيقة بين عالمه وعالمنا كانت قد طبعت بنظرة مختصرة للقرن السابع عشر على أنه لحظة متميزة ينبغي أن تفحص بعناية في ضوء خلفية القرن الرابع عشر المغربي.

ثم يتحدث بروس عن صعوبة فهم ابن خلدون من خلال بعض المصطلحات التي استعملها، وعلى الأخص مصطلح العرب الذي اهتم به

القوميون العرب أكثر من المستشرقين، والذي حظي بقدر كبير من التشويش والخلط، وهنا يرى الباحث أن فهم هذا المصطلح يجب أن يتم عبر اتجاهين متمايزين أحدهما قراءة معمقة لحياته من خلال كتابه (التعريف)، والثاني قراءة بينية لما احتوته المقدمة، ومن خلال ذلك فإن مصطلح العرب في المقدمة يبدو وكأنه سائل فاصل بين مشكلتي التحضر والبداوة، ويشير في هذا المقام إلى اهتمام المعاصرين بالمصطلحات الخلدونية وخاصة علماء الاجتماع ومنهم E. Gellner الذي يعد أكثر إرباكاً في التعامل مع المصطلحات الخلدونية وفهمها، وقد تعرض له بالنقد كل من: W. Fusfeld في مقاله التاريخي عن تاريخ الصوفية في شمال الهند في القرن التاسع عشر. وAnderson في مقاله عن دنو ابن خلدون من علم الاجتماع، كما لا يفوت بروس أن يشير إلى محاولة مهمة لفهم مصطلحات ابن خلدون قام بها F. Rosental ركّز فيها على ضرورة الاهتمام بالمحيط الإسلامي الذي ولدت فيه هذه المصطلحات كأساس قوي لفهمها[1].

2 ـ ابن خلدون في وقته: Ibn Khaldun in his time F. Rosental

يبدأ الباحث حديثه في هذه المقالة بالإشارة إلى كثرة الكتابات حول ابن خلدون، ويخص بالذكر منها ما كتبه H. A. R. Gibb حول الأساس الإسلامي لنظرية ابن خلدون السياسية، ثم يتحدث عن الزمن ودوره في اكتشاف العقليات والأفكار، ويصفه بأنه مسلم تقليدي وفقيه مالكي عاش عصره بكل مقاييسه، ويؤكد بأنه لا زال هناك الكثير مما يجب أن يعرف حوله وحول عصره، وهو مفيد جداً للمعرفة البشرية، ويبشر بأمل في أن نكتشف تفسيراً مقبولاً لسر المكانة التي حققها في عصره والتي لم يتمكن غيره من تحقيقها، ثم يصفه بأنه عبارة عن رمز لرجل الحرية الذي تجاوز وقته وبيئته.

(1) Ibn Khaldun and Islamic Idedoyy/ B. B. I E. J. Brill/ Leiden/ 1984.

ثم ينتقل ليشير إلى قضية تأثير الدين في الفكر الخلدوني ومدى قدرته على التحرر من معتقدات عصره وأفكاره، وهنا يصفه بأنه متحرر وذو أفق متسع لدرجة أنه لم يتردد في الاتصال بالمسيحيين واليهود حين احتاجت دراساته إلى مراجع من هذا النوع، وهذه النقطة تنقله إلى إثارة قضية تتعلق بتأثر ابن خلدون بالتاريخ والفكر اليهودي، وخاصة بالفكر الميموني المتمثل في كتاب ابن ميمون[1] (Guide) دليل الحائرين) ويقارنه هنا بغيره من معاصريه فيرى أن حاله أفضل من حالهم؛ لأن مقدرته على الحصول على المصادر غير الإسلامية كانت أسهل، وإذا ما كان S. Pines محقاً فإنه كانت لديه معرفة أكيدة بكتاب ابن ميمون السالف الذكر، وذلك لأن هذا الكتاب كان معروفاً لدى المسلمين ككتاب رئيسي عن الفكر الديني اليهودي، وكان يدرس من قبل الكثير من العلماء المسلمين، وعلى حسب قول S. pines إن ابن خلدون قابل بعض الأفكار في هذا الكتاب ومنها:

1 ـ فكرة أن الجبن يتكون بسبب الاستبداد أو الاستعباد.

2 ـ أن الحياة الصعبة في الصحراء لها تأثير منشط.

وكلتا الفكرتين كان لهما تأثير في نظرياته السياسية، ثم يتحدث روزنتال عن أفكاره الدينية، ويرى أنها لو أخذت على حدة لاستطعنا أن نؤكد أن كلاً منها قد عبر عنها آخرون في العالم الإسلامي، وكما هو متوقع فإن هذه الأفكار تعتبر تقليدية وغير متميزة.

وعلى صعيد المناقشة الجزئية لأفكاره فإن روزنتال يرى أن ابن خلدون يعترف بوجود السحر والشعوذة ويتجنبهما، ويرفض الكيمياء والتنجيم،

---

(1) ابن ميمون: هو موسى بن ميمون: طبيب ولاهوتي وفيلسوف يهودي إسباني، يسميه كتاب العصر الوسيط الغربيون Ramban، ولد في قرطبة سنة 1135، ومات قرب القاهرة سنة 1204، عاش حياة صعبة تصدى فيها لرعاية اليهود والأخذ بيدهم في ظل الدولة الإسلامية، يقال أنه تظاهر بالإسلام من أشهر كتبه: دلالة الحائرين/ الشريعة الثانية/ شرح بالعربية على المشنا. انظر: جورج طرابيشي/ معجم الفلاسفة/ دار الطليعة/ بيروت/ ص31.

وذلك ناتج عن عقلية مستغربة، أما فتاويه عن التصوف فهي تجعلنا نستنتج أنه يعترف بتصوف تقليدي ومعتدل ومساير للشريعة الإسلامية، وتعليقاته في المقدمة تؤكد ذلك، ولكنها تبدو أكثر تقبلاً لقوة جذب الفكر الصوفي غير التقليدي الذي يركز عليه كثيراً.

وأخيراً يذكر روزنتال بأن ابن خلدون لو درس مجزءاً لصغر حجمه، ولو درس بكل ما له لأعطى انطباعاً خاصاً، وهو يفصل بين عالمين: عالم العقل والعالم الماورائي، لدرجة أنه نظر إلى الدين على أنه يخص الإسلام فقط، ولكن الإسلام هو أحد الظواهر التي وجدت في ظرف زماني معين، وهذه الأفكار ليست جديدة في البيئة الخلدونية، بل يمكن قبولها عند معاصريه، وسر نجاحه أن أفكاره كانت على الرغم من جرأتها إلا أنها تعتبر مقبولة لدى الكثيرين وذلك بفضل الصورة التي قدمها بها(1).

3 ـ استعمال ابن خلدون للمصادر التاريخية:

Ibn Kholdum's use of historical sources/ W. J. Fisshel

يبدأ الكاتب بحثه بالإشارة إلى أن انبعاث الاهتمام بتراث ابن خلدون كان متمثلاً في ذلك السيل من الترجمات المختلفة للمقدمة إلى مختلف اللغات، سواء في الشرق أو في الغرب، ويقول إنه يجب أن لا يعد فقط صاحب فلسفة في التاريخ، وإنما هو أيضاً مؤرخ كغيره من المؤرخين المسلمين أو الأوروبيين، ثم ينتقل إلى الحديث عن مصادره ويرى بأن هناك نظرة أو اعتقاداً خاطئاً يتمثل في أن مصادره كانت تجربته الشخصية ومغامراته مع العرب والبربر ومع الحكام، وحتى في حالة صحة هذه النظرة فإنها ستكون أكثر توافقاً مع المقدمة وليس مع بقية الكتاب، وعلى كل حال فإنه

(1) F. Rosental/ Ibn Khaldun in his time/ International Studies in Sociology and social Anthropolgy/ E. J. Brill/ Leiden/ p. 14.

يتحتم علينا النظر إلى كيفية استعماله للمصادر لا إلى نوعية المصادر التي استعملها.

بعد ذلك يتحول للإشارة إلى أنه، وخاصة في الجزء الثاني من كتاب العبر وبالتحديد حين البحث عن تاريخ ما قبل الإسلام وعن تاريخ غير العرب كالفرس والبابليين والمسيحيين واليهود وغيرهم، استعمل بعض المصادر المسيحية المترجمة إلى العربية وكان استعماله لها في مصر حين توافرت له، أما قبل ذلك فعلى الأرجح أنها لم تتوافر له، وقد أشار هو نفسه إلى هذه الاستعمالات في مواضع متعددة وبصيغ مختلفة، كما أنه استعمل أيضاً مصادر غير معروفة.

ثم يتجه ليقسم المصادر التي استعملها إلى مصادر مسيحية ومصادر يهودية، وعن الأولى يقول إنه يمكن تقسيمها إلى شرقية وغربية، ويرى أن أكثر الاقتباسات من المصادر المسيحية الغربية فيما يتعلق بتاريخ غير العرب وغير المسلمين كان كتاب St. Augustin Paulos Horsosius [1] في القرن الخامس الذي سماه: تاريخ روما: The Historion of Rome وهو أول تاريخ متواصل عن العالم من وجهة نظر مسيحية، وقد تمت ترجمته إلى العربية في القرن العاشر، وهو ما يؤكد اتصال ابن خلدون به واستعماله له، أما عن المصادر المسيحية الشرقية فكانت في الأغلب لمؤلفين أقباط وهم الذين يسميهم بمؤرخي المسيحية وكان على رأسهم جرجيس المكين[2] المعروف بابن العميد (ت 1273) ومؤلفه العربي (تاريخ العالم) أو (مجموع المبارك).

---

(1) أوغستين أورسيوس: حبر ومؤرخ إسباني قوطي عاش في القرن الخامس الميلادي ووضع باللاتينية تاريخاً للخليقة في عصره، انتفع به الكثير من المؤرخين، ونقلوا عنه ومنهم ابن خلدون، يعرفه المسلمون باسم هرشيوش، انظر: محمد عنان/ ابن خلدون/ ص147.

(2) جرجيس المكين: ابن العميد جرجس بن العميد بن إلياس المعروف بالمكين، مؤرخ من كتاب النصارى السريان، ولد في القاهرة من أصول تكريتية، نشأ في دمشق وتولى الكتابة في ديوان الحبيس بمصر، له من الكتب: المجموع المبارك في التاريخ منذ القدم وإلى عصر الملك الظاهر بيبرس، انظر: الزركلي/ الأعلام/ ج2/ ص116.

لقد استخدم ابن خلدون كتاب ابن العميد مراراً وخاصة فيما يتعلق بتاريخ الفرس واليونان والرومان والبيزنطيين، ثم يشير إلى استعماله لمصدر آخر وهو (التاريخ) لمؤلف قبطي هو ابن المصابيحي (ت 1289).

أما فيما يتعلق بالمصادر اليهودية فيرى أنه استعملها بكثرة، وخاصة التوراة وبالتحديد في حديثه عن كتب القضاء وكتب الملوك وفي الحديث عن الإسرائيليات، وتحت هذا المصطلح رجع إلى مصدر يهودي أصلي واحترم مترجميه (كأصحاب التوراة) مسيحيين ويهود الذين كانوا يعيشون بين العرب وهم في الغالب حميريون يعتنقون اليهودية، وكانوا قد نشروا قدراً كبيراً من القصص والأساطير والتقاليد بين العرب بقصد تمجيد الماضي الإسرائيلي وأبطاله المقدسين.

ومن خلال ما تقدم ومن خلال الكتّاب الذين سبقوه، تعرف ابن خلدون على الأساطير اليهودية وأعتقد أنها شكلت أداة مؤثرة في قولبة بعض الاعتقادات والأفكار الإسلامية، وأدى هذا إلى ظهور تيار عظيم من الفكر اليهودي المؤثر في العادات والأدب الإسلامي، ومن بين أشهر العلماء اليهود الذين يعزى لهم هذا الأثر أشار إلى كعب الأحبار[1] ووهب بن منبه[2] وعبد الله بن سلام[3].

---

(1) كعب الأحبار: أبو إسحاق بن مانع بن ذي هجن الحميري، من كبار علماء اليهود ولد سنة 32هـ/ 652م، أسلم في خلافة أبي بكر، قدم المدينة في عهد عمر، أخذ عنه الصحابة الكثير من أخبار الأمم الغابرة، توفي بحمص عن مائة وأربع سنوات. انظر: الزركلي/ الأعلام/ ج5/ ص228.

(2) وهب بن منبه: مؤرخ من أصل فارسي ولد بصنعاء سنة 654 وتوفي بها سنة 732، كثير الأخبار عن الكتب القديمة، تولى قضاء اليمن في عهد عمر بن عبد العزيز، من أشهر كتبه: ذكر الملوك المتوجة من حمير/ قصص الأنبياء/ قصص الأخبار. الموسوعة الميسرة/ ص1969.

(3) عبد الله بن سلام: يكنى أبا يوسف، واسمه الحصين، سماه الرسول ﷺ عبد الله حين أسلم، يهودي من ولد يوسف بن يعقوب توفي بالمدينة سنة 43هـ. انظر: ابن الجوزي/ صفة الصفوة/ ج1/ دار المعرفة/ بيروت/ ص817.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى الإشارة إلى أنه لم يضف ولم يستطع أن يضيف أي حقائق جديدة لتاريخ غير المسلمين، ولكن مساهماته الشخصية في هذا الحقل تكمن في تركيزه الخاص على بعض المظاهر والأحداث والعناوين، وذلك أثناء اختياره للمواد التي تستحق الاختيار بينما هو يستنتج أو يقبل ذلك القدر العظيم من المعلومات في مشروعه رفضاً أو إهمالاً.

أخيراً يرى الباحث أن من الأمور التي تستحق الاهتمام، لشدة بروزها في منهجيته في معالجة تاريخ غير المسلمين، هو ذلك القدر الكبير من التنوع والاختلاف والتعقيد للمصادر التي اقتبس منها أو استعملها في مشروعه، وكذلك وفرة الشواهد الموثقة من مصادر مختلفة مسيحية أو يهودية أو إسلامية، وفي النهاية فإن الباحث يعتبر أن معالجته لتاريخ غير المسلمين وفي استعماله لمصادرهم أحسن من أي مؤرخ مسلم آخر سبقه في هذا المجال[1].

4 ـ الخلفية الإسلامية لنظرية ابن خلدون السياسية:

The islamic Background of Ibn Khaldun's political theory. By, H. A. R. Gibb

يشير في بداية هذا المقال إلى ظهور أربع دراسات مختلفة خلال الفترة بين 1930 ـ 1932م، بينما نجد أنه خلال نصف القرن الذي تلا ترجمة المقدمة لم يصدر إلا رسالة واحدة للدكتور طه حسين، ومعظم الذي صدر حتى الآن لا يعنى إلا بالجانب الاجتماعي، وإلى جانب ذلك يشير إلى دراسات مهمة أخرى من مثل دراسات D. R. G. Bauthoul أو Dr. K. Ayad، وP. Schmidt وRosental، ويرى أن غالبية هذه الدراسات وقعت في خطأ كبير حين أغفلت علاقة نظرياته بالمسائل الدينية وبالغت في استقلال نظرياته.

إن أصالة الفكر الخلدوني تكمن من تحليله الموضوعي للعوامل

(1) W. J. Fischel/ Ibn Kaldun's use of historicol sources/ stvdia Islamics/ XIV/ p. 109.

السياسية والاجتماعية والاقتصادية المؤثرة في نشوء الدول وتطورها، ونتائج هذا التحليل هي بعينها العلم الجديد الذي أخبر أنه اكتشفه، والذي تؤكد المصادر أنه استمده من تجربته الشخصية، أو من قراءته للمصادر التاريخية التي لها علاقة بتاريخ الإسلام.

ثم يتحدث عن استقلالية فكر ابن خلدون فيحاول أن يثبت أن نظرياته لا تستحق أن توصف بأنها متحررة من الميل الديني، وهو ما حاول كل من كامل عياد وروزنتال أن يؤكداه، وفي هذا المقام يذكر فقرة من مقدمة رسالة الحسبة لابن تيمية[1] (ت 728 ـ 1328) ثم يقارنها بآراء ابن خلدون في العصبية، فيصل إلى أنه لم يزد عليها شيئاً إلا ما قدمه من بسطها وإعطائها قسطاً أعظم من الدقة بقولبتها في فكرة العصبية، ومن هذه المقارنة ينطلق باحثاً عن مدى تخلص ابن خلدون من تأثيرات الأفكار الدينية ومدى استقلالية أفكاره، وهنا يؤكد أنه كان واصفاً ظواهر الحياة السياسية التي عاشها دون محاولة تقديم علاج لما يصف من مشكلات سياسية، ولذلك فهو يبدو متقبلاً للواقع كما هو، مظهراً نوعاً من المادية أو التشاؤمية أو الحتمية.

ثم ينتقل ليقارن بين محاولة روزنتال وعياد في بعض القضايا التي ناقشناها، مستخلصاً أنه لا يزال هناك تناقض بينهما في كيفية الملائمة بين نظرية ابن خلدون في الدين والدولة وبين موقفه السني، لذلك فإن (جب) يرى أنه لم يكن ابن خلدون مسلماً فقط وإنما كان فقيهاً متكلماً من أتباع المذهب المالكي المتشدد، كان يرى الدين أهم شيء في الحياة وأن الشريعة هي الطريق الوحيد إلى الهدى، ثم يشير إلى أنه يستعمل مصطلح الدين في المقدمة بمعنيين مختلفين؛ أحدهما الدين بالمعنى الصحيح أو المطلق حتى

---

(1) ابن تيمية: تقي الدين بن أحمد بن تيمية: فقيه حنبلي وإمام سلفي ولد في حران سنة 661هـ 1263م. وتوفي في دمشق سنة 728هـ 1328م. م، ألد أعداء الفلاسفة حيث هاجم الكثيرين منهم، اتهم بالتشديد والتجسيم وحوكم وسجن، من أشهر مؤلفاته: رد المنطقيين/ منهاج السنة/ الفتاوى. انظر: موسوعة الفلاسفة/ ص18.

تكون إرادة الإنسان كلها محكومة بمعتقده الديني وبه تنكبح طبيعته الحيوانية، وثانيهما وهو (الدين المنتحل) وهو شيء ثانوي ضعيف نسبياً يمتص رجولة الإنسان ويعجز عن كبح دوافعه الحيوانية.

وفي الختام يشير (جب) إلى خلاصة رأيه في هذا الموضوع فيقول: إن الأساس الأخلاقي الإسلامي في فكر ابن خلدون ضمني يستشف خلال عرضه كله عدا أنه مستشهد دائماً بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أما مبدأه في العلية والقانون الطبيعي فليس إلا سنة الله التي يتردد ذكرها في القرآن، ونظرياته المتعلقة باجتماع النوع الإنساني مرتبطة بموضوع خلافة الإنسان في الأرض كما هو الحال في موضوع السياسة والملك، وآراؤه في العصبية وإقامة الدولة المدنية لا تتم بمعزل عن الإرادة الإلهية، وهكذا يواصل (جب) هذا التحليل إلى أن يقول: وهكذا نرى أنه من المستحيل علينا أن ننفي عن أنفسنا الشعور بأن ابن خلدون، إلى جانب أخذه في تحليل تطور الدولة، كان كغيره من فقهاء المسلمين في عصره مهتماً بالتوفيق بين المتطلبات المثالية التي تريدها الشريعة وبين وقائع التاريخ، وسيلحظ القارىء المتأني أنه ينبه الأذهان مرة إثر مرة إلى أن سياق التاريخ لم يكن كما هو عليه إلا لإبعاد الشريعة من جراء آثام ثلاثة هي: الكبر، والترف، والجشع، حتى التوفيق في الحياة الاقتصادية لا يتأتى إلا حين تكون أوامر الشرع مرعية، وبما أن البشر لا يتبعون الشريعة حكم عليهم أن يدوروا في حلقة مفرغة من الارتفاع والانحدار، وسيطرت عليهم نتائج (طبيعية) محتومة نجمت عن تحكم الطبع الحيواني فيهم، بهذا المعنى قد يكون ابن خلدون (تشاؤمياً) أو (حتمياً) ولكن تشاؤمه ذو أساس أخلاقي ديني لا اجتماعي[1].

---

(1) H. A. R. GIBB/ THE ISLAMIC BACKGROUND oF IBN KHALDUN'S POLITICAL THEIRY/ Bulletin of the shool of oriental studies/ univ. of London/ vol - vll 1933 35/ p. 32.

وانظر أيضاً: دراسات في حضارة الإسلام (جب) ترجمة إحسان عباس وآخرين، دار العلم للملايين/ بيروت.

5 ـ ابن خلدون / العلامة المؤرخ

توينبي[1] : A Stydu of history

يتحدث عنه في معرض دراسته لبعض أعلام المؤرخين العالميين فيقول إنه: عبقرية عظيمة يمكن أن تقارن بثيوديد وميكافيللي[2] وكلارندون[3]، وقد يتيمز عليهم بأنه ظهر في فترة ترد حضاري بينما هم تألقوا في أوقات مزدهرة، ومع أنه يعبر عن إعجابه الكبير بهذا العلامة، إلا أنه يحمل على عصره حملة عنيفة ويصفه بأوصاف قاسية وخاصة في جانبه الاجتماعي، ومما يلفت النظر أيضاً أنه يحاول أن يجتثه من ذلك العصر بصورة تجعل التفكير في مصادر الفكر الخلدوني أمراً عسيراً على الباحثين، فهو يقول: إن في الميدان الذي اختاره لنشاطه العقلي ليبدو أنه لم يستوح أحداً من أسلافه، ولم يجد أقراناً بين معاصريه، كما أنه لم يشعل شرارة إلهام مجاوبة في أحد خلفائه، ومع ذلك فإنه في المقدمة التي وضعها (لتاريخه العام) قد ألهم وصاغ فلسفة للتاريخ هي بلا ريب أعظم عمل من نوعه ابتكره أي عقل في أي عصر أو في أي بلد.

ثم ينتقل ليصف تفكيره ماراً بالإشارة إلى مصادره فيرى أنها تعتمد

---

(1) توينبي: أرنولد جوزيف: مؤرخ إنجليزي شهير ولد سنة 1889، درس بجامعة أكسفورد وحاضر بها، عمل في وزارة الخارجية البريطانية وأستاذاً للتاريخ بجامعة لندن ومديراً للدراسات بالمعهد الملكي للشؤون الدولية، ومن أشهر مؤلفاته: (عرض للشؤون الدولية)/ (دراسة في التاريخ)/ و(الحضارة في الميزان)/ انظر: الموسوعة الميسرة/ ص566

(2) هو نيكولو ميكافيللي NICOLO MACHIAVLLI كاتب ومؤرخ وسياسي إيطالي كبير ولد سنة 1469 بمدينة فلورنسا وتوفي بها سنة 1527، كلف بعدة مهام سياسية في إيطاليا وفرنسا وألمانيا، له مؤلفات متعددة أشهرها كتابه (الأمير) الذي يقارن بكتابات ابن خلدون وعلى الأخص مقدمته. انظر العناني ص/ 192.

(3) كلارندون: إدوارد هايد إيل: مؤرخ إنجليزي ولد سنة 1609 وتوفي سنة 1674، من أشهر ما كتب: (تاريخ الثورة)/ انظر: الموسوعة الميسرة/ ص1467.

أساساً على مشاهداته وتجاربه الشخصية مقارنة بقراءاته التاريخية المختلفة، ويطبق مثالاً على ذلك إشاراته إلى الهجرات العربية إلى المغرب ودورها في تخريب العمران الذي كان سائداً آنذاك، وأثر هذه الصورة في طريقة التحليل الخلدوني الذي يصنع منهما نظريته في سقوط الدولة وقيامها فيقول: ولكن الفكرة التي كانت تختلج في ذهن ابن خلدون من جراء جزعه من العبث الذي قام به البدو بالمغرب لم تقف جامدة هنا بل مضت قدماً بحركة متزايدة لتتأمل الفرق بين طريقة الحياة في البدو وفي الحضر، ولكي تحلل طبيعة كل منهما وتدرس الجماعة أو عاطفة الضمان الاجتماعي (العصبية) التي هي رد البدوي النفسي على تحدي الحياة في الصحراء، ولتجد رابطة بين السبب والمسبب، وبين العصبية وإنشاء الدولة، وبين إنشاء الدولة والدعوة الدينية، ومن ثم يتسع نطاقها حتى تحتضن أخيراً في حلم رائع قيام الدول وسقوطها، ونشوء الحضارات ونموها وانهيارها وانحلالها.

وطريقة التفكير الخلدوني هذه تسيطر على توينبي، فيحاول أن يجد لها مبررات في حياته الشخصية ومغامراته وأسفاره التي يحاول استعراضها بشكل موجز، مؤكداً بين الفينة والأخرى على دور عبقريته، ويقارنها أحياناً مع أعلام آخرين في ظروف متقاربة إلى أن يختتم حديثه عنه بقوله: (فمن ناحية نجد أن ابن خلدون الذي غادر قلعة ابن سلامة في خريف سنة 1378 يسترد في تونس والقاهرة دور السياسي المضطرم الذي حصل على حريته بنزعة غريبة من بلاد تلمسان في ربيع سنة 1375، ومن ناحية أخرى نجد رجل الأعمال العابر يعود من عزلته وقد تحول نهائياً إلى الفيلسوف الخالد الذي ما زال تفكيره يحيى في ذهن كل من قرأ المقدمة)[1].

---

(1) توينبي:/ ابن خلدون العلامة المؤرخ من كتابه:

A study Of History/ Vol. III/ Oxford uni. press. 1956 نقلاً عن ترجمة الأستاذ/ محمد عنان في كتابه ابن خلدون ص288.

6 ـ المؤرخ الفيلسوف: ابن خلدون:

Morshol Hodgson

يبدأ حديثه عنه فيقول: إنه فيلسوف ذو أصول إسبانية وإن ولد في تونس، كان قد تأثر كثيراً بالتفتازاني، وكان على دراية بعمل الشيعي نصر الدين الطوسي، ابتدأ حياته شارحاً لابن رشد، وانتهى قاضياً شرعياً، أشار في مطلع مقدمته إلى أنه يؤسس علماً جديداً، وعلى أية حال فإن علمه هذا كان آخر إجابة لمدرسة علم الكلام الإسبانية.

ثم ينتقل ليقرر أن رجال علم الكلام قد بذلوا مجهودات كبيرة من أجل تبرير طريقتهم بالدفاع عن صلاحية التاريخ الحديث كأسس معتمدة لمناقشات مذهبية وقانونية، وفي هذا المقام يشير إلى ما ينتهجه ابن خلدون من ضرورة النقد الباطني للروايات والأخبار وفق ما تتطلبه القواعد الطبيعية للحياة البشرية، ومنهج نقد الإسناد، وهو أهم أداة للنقد التاريخي، ليس إلا نوعاً من النقد الخارجي للوثائق التاريخية أي نقد الرواة، ولذلك يرى ابن خلدون أن النقد الخارجي وحده لا يكفي، وأنه يجب إعادة البحث عن نقد داخلي للروايات، نقد ينبني على أساس القواعد الكلية للطبيعة، وقد أنكر ـ بناء على هذا ـ أن يكون عدد جيوش موسى (600,000) بناء على الناحيتين البيولوجية واللوجستية

ينتقل المؤلف بعد ذلك لينتقد ترجمة F. Rosental وإن كانت إلى حد بعيد جيدة ـ كما يرى ـ ولكنه يأخذ عليه سوء ترجمته لبعض المصطلحات مثل مصطلح (الغيب) حيث فسره بـ super natural وهذا غير مراد ابن خلدون، وكذلك مصطلح العرب الذي ترجمه كما بدا أنه اصطلاح لغوي، أو اثني ethnic (عرقي) بالمعنى الحديث، في الوقت الذي هو اصطلاح إيكولوجي ويعني البدوي.

أخيراً أن ابن خلدون قد نودي به (أبا لعلم الاجتماع) وأن أفكاره قد

انتقلت للفكر الاجتماعي الغربي الحديث، وهذا الجانب ـ وللأسف ـ لم يهتم به المسلمون إلا قليلاً، ولم يلتفت إليه الغرب إلا في أواخر القرن التاسع عشر، ولذلك ظلت مكانته في تاريخ الدراسات الاجتماعية هامشية بالفعل، ولكنه مقروء بشكل موسع[1].

7 ـ ابن خلدون:

Schmidt

يرى البروفسور Schmidt [2] أن ابن خلدون قام بجهد كبير في البحث والتحصيل المعرفي، دفعه إلى اكتشاف علم جديد هو علم الاجتماع الذي أصبح من خلاله مؤرخاً وعالماً اجتماعياً متميزاً، ومن سمات تميزه اعتقاده بأن التاريخ ـ الذي ساهم هو في تطوير أساليبه البحثية ـ يجب أن يهتم بكل مظاهر الحياة البشرية كما وقعت في الماضي، ومنها يتجه إلى الكشف عن العلل والأسباب وراء سقوط الدول أو ظهورها، ونتائج الحروب وطبيعة العلاقات الاقتصادية، وما يتعلق أيضاً بالحياة الثقافية والاجتماعية للشعوب. وما يؤثر أيضاً في هذه الحياة.

ونظراً لتقاطع علم التاريخ مع علم الاجتماع في هذا الجانب فإن ابن خلدون يرى ـ كما يعتقد شميدت ـ أن التاريخ، هو علم الاجتماع وأن علم الاجتماع هو التاريخ ولكنه مع قناعته هذه يحاول أن يرسم بعض الفروق بين العلمين، وذلك لتمكين الباحثين من أن يخصوا كل علم بموضوعات محددة، ومن هذه الفوارق اختصاص علم التاريخ بأحداث الماضي، وتفرغ علم الاجتماع لأحداث الحاضر وتفاعلاته المختلفة، ومنها اختصاص علم

---

(1) MArshol Hodgson. The Venture Of Islam/ Vol/ Chicago press. Univ./ 1974/ p. 484 - 478.

(2) أستاذ بجامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية تخصص في ابن خلدون وله إلى جانب هذه الدراسة أخرى آخرها فيما اعتقد بعنوان (عالم الإسلام) وضعها سنة 1932.

التاريخ بدراسة الحادثة الواحدة والانتقال منها إلى حوادث أخرى ذات علاقة بها، أما علم الاجتماع فهو يختص بدراسة الظواهر الاجتماعية التي هي في حقيقتها مجموعة حوادث مجتمعة.

ويعد أن يشير شميدت إلى مجموعة قضايا عالجها ابن خلدون في مقدمته مثل: منهجيته التي تعتمد على المشاهدة، والمشاهدة بالمشاركة، وأساسياته الثلاثة في دراسة الاجتماع البشري وهي:

1 ـ ضرورة الحياة الاجتماعية.

2 ـ الطبيعة الاجتماعية للإنسان.

3 ـ الإرادة الواعية للإنسان في تحقيق الحياة الاجتماعية.

وكذلك معالجته للفوارق بين الكائن الاجتماعي والكائن الحيواني من حيث النمو والتطور والعناصر التركيبية وتكاملها، كذلك إشارته إلى تنوع المجتمعات من متوحشة إلى بدوية ورعوية وقبلية وريفية زراعية وحضرية مدنية إلخ.. نجده يلاحظ التالي: (أن ابن خلدون يجد لنا في كتابه المقدمة قانوناً عاماً لتطور المجتمع البشري، وهذا القانون مرجعه إلى أنه يؤمن بالوجود الذاتي للظواهر الاجتماعية وخضوعها للقوانين.. وهو في هذا يسبق الفيلسوف الفرنسي منتسكيو[1] في كتابه (روح القوانين) بأربعة قرون، ويبتكر تجديداً رائعاً لفهم المجتمع البشري وظواهره، فأبحاثه الاجتماعية لا تسير اعتباطاً وإنما تسير حسب طبائع معينة وسنن محددة لا تحيد عنها، وأهم القوانين عنده كما يشير البروفسور Schmidt هي قوانين الحركة والتطور التي

---

(1) منتسكيو Montesquieu: من أبرز رجال الفكر والثقافة ولد بالقرب من مدينة بوردو سنة 1689 وتوفي بباريس سنة 1755، يربطه بابن خلدون انحداره من أسرة عريقة وعيشة في وسط أرستقراطي، ويجمعه به علمياً ميله إلى الدراسات الاجتماعية واتجاهه نحو الملاحظة والتقصي عبر السفر والترحال، وكذلك اشتهاره بكتاب واحد هو (روح القوانين) كما اشتهر ابن خلدون بالتاريخ ومقدمته.

تتبع المسار السياسي، والتي تشبه قوانين الكائنات الحية في العالم الطبيعي، وهي كائنات لا تقف على حالة واحدة وإنما تتطور من الصغر إلى النمو والكبر والهرم، إن ابن خلدون ينتقل من فكرة القانون إلى فكرة الحياة وتطورها في نظام دقيق، وهنا تأخذ نظريته شكلاً حيوياً بايولوجياً يقارن فيه المجتمع بالجسم الحي، وفي هذا الاعتقاد يسبق أوجست كونت من ناحية فكرة تطور الحياة الاجتماعية، ويسبق هربرت سبنسر(1) في فكرة التطور الاجتماعي، فالمجتمع يولد كالطفل ثم يشب وينمو ويترعرع ثم يضمحل، وإن هذا التطور أمر طبيعي لا بد من حدوثه يتحرك في نظام حتمي يجعل من دورته قانوناً لا مرد لحركته... إن هذا الفهم الحركي التطوري للمجتمع البشري الذي عبر عنه ابن خلدون في كتابه (المقدمة) يعتبر الأساس العملي الذي قامت عليه المدرسة التاريخية لعلم الاجتماع الأوروبي(2).

أسباب اهتمام الغربيين بابن خلدون

يكاد يتكون شبه إجماع بين الباحثين على أن ابن خلدون قد نال شهرة عظيمة لم ينلها أي باحث أو مفكر آخر مسلم أو غير مسلم شرقي أو غربي، ولقد مثل الفكر الخلدوني هاجساً لدى عدد كبير من المختصين في مجالات التاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع، حتى زادت الدراسات المرصودة في هذا المجال على ثمانمائة عنوان، بين دراسة عامة أو متخصصة في لغات متعددة أهمها العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والتركية والعبرية حتى بعض

---

(1) هربرت سبنسر Spencer. H: فيلسوف إنجليزي ولد سنة 1820 وتوفي سنة 1903، مؤسس فلسفة التطور، يعد من أشهر فلاسفة عصره وهو أستاذ المذهب الوصعي رأت فيه أوروبا واحداً من عظماء القرن. من أشهر مؤلفاته: مبادىء البيولوجيا/ مبادىء علم النفس/ مبادىء علم الاجتماع. انظر: معجم الفلاسفة/ ص327.

(2) Schmidt Ibn Khaldun/ New york. columbia Univ. preff 1933 نقلاً عن تلخيص قدمه الدكتور/ إحسان محمد الحسن في سلسلة كتب الثقافة المقارنة/ 4/ الاستشراق بعنوان: علم اجتماع ابن خلدون كما يفسره علماء الغرب 1990 بغداد ص67 وما بعدها.

اللغات الآسيوية المختلفة[1]، زد على ذلك أن الجامعات العربية والغربية على حد سواء احتضنت ما يزيد عن خمسمائة أطروحة علمية بين دبلوم وماجستير ودكتوراه[2]، كما أن المؤسسات العلمية في العالم الغربي قد أقامت كثيراً من المؤتمرات والندوات لدراسة فكر ابن خلدون في مختلف جوانبه، ونذكر مثالاً على ذلك الندوة التي أقيمت في 27 مايو 1982م، في جامعة دوك بالولايات المتحدة بمناسبة الخمسين بعد الستمائة لميلاد العلامة ابن خلدون التي استدعي لها المستشرق الكبير صاحب أشهر ترجمة إنجليزية لمقدمة ابن خلدون FRANS POSENTAL، واشترك فيها عدد غير يسير من أساتذة الجامعات الأمريكية[3]، يضاف إلى ذلك اشتراك العديد من المستشرقين في معظم المهرجانات العربية التي أقيمت في كثير من أقطار الوطن العربي للاحتفال بمناسبات لها علاقة بابن خلدون، منها مؤتمر القاهرة الذي عقد سنة 1962 الذي شارك فيه برتولد اسبولر Prof. B. Spuler [4]، وندوة ابن خلدون التي أقيمت بالرباط سنة 1979م، والتي شارك فيها كل من جاك لانغاد وكروز هيرناديز[5] ودومنيك شوفالي وشارل إيمانويل دوفورك[6].

---

(1) انظر في ذلك الفهرس الذي ختم به عزيز العظمة كتابه المعنون بـ(Ibn Khaldun in Modern Scholarship).

(2) مجلة الفكر العربي/ 16/ س2/ 1980 ص4.

(3) طبعت أعمال هذه الندوة مطبعة بريل بليدن Leiden\ E. J. Beill سنة 1984 تحت عنوان: (Ibn Khaldun and Islamic Ideology).

(4) برتولد إسبولر Prof. B. Spuler: مستشرق ناطق بالإنجليزية متخصص في التاريخ/ على ما يبدو/ شارك في أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة سنة 1962 ببحث بعنوان: (ابن خلدون المؤرخ).

(5) كروز هيرنانديز: أستاذ محاضر بالجامعة المستقلة بمدريد شارك في أعمال ندوة ابن خلدون المنعقدة بالرباط سنة 1979 ببحث بعنوان: (التكوين الفلسفي لابن خلدون وحدود وضعيته التاريخية).

(6) شارل إيمانويل دوفورك Charle Emmanuel Dufourcq: أستاذ التاريخ بجامعة باريس شارك في ندوة أعمال ابن خلدون المنعقدة بالرباط سنة 1979 ببحث بعنوان (اتجاه أوروبا الغربية نحو المغرب في عهد ابن خلدون).

وآخر ما نضيفه إلى هذه الاهتمامات الغربية بهذا الفكر هو أن نقول إن ابن خلدون فرض نفسه وفكره على الجامعات والمؤسسات الغربية منذ أكثر من قرن، يدرس بعناية، وتفتت تحليلاته ونظرياته إلى علوم متعددة مثلت ولا تزال ـ في مجملها ـ احتراماً وتقديراً كبيرين لهذه العبقرية[1].

إن نظرة جادة على هذه الاهتمامات تظهر لنا بوضوح أننا أمام ظاهرة فريدة في تاريخ الفكر الإنساني ألا وهي الظاهرة الخلدونية -Phenomenon-، وهكذا عبر الكثير من المستشرقين في مفتتح دراساتهم، ولذلك فإن الباحث المنصف لا يجد بداً من أن يتفق مع هذا التعبير الذي تدعمه هذه الاهتمامات الغربية المشار إليها عددياً ونوعياً، والتي لا زالت في ازدياد حتى يومنا هذا لدرجة أوصلت بعض الباحثين إلى التعبير عن اليأس في الإتيان بجديد في فكر ابن خلدون، ومن ذلك قول بعضهم: (إن مقدمة ابن خلدون قد قتلت بحثاً ودرساً: فكم من أطروحة قدمت في هذا الموضوع في الجامعات العربية وغير العربية، وكم من كتاب ظهر هنا وهناك ليقدم للقارىء العربي وغير العربي فلسفة ابن خلدون الاجتماعية والتاريخية، علاوة على العديد من المقالات والأبحاث التي تظهر بين حين وآخر في المجالات المختصة وغير المختصة في الحوليات والجرائد، إلى درجة أن الباحث اليوم قد لا يتمكن مهما أوتي من صبر وأناة وواسع إطلاع من استقصاء كل ما كتب ونشر حول ابن خلدون، بل أن يقدم في الموضوع جديد)[2].

إن هذا الزخم الهائل من الكتابات والاهتمامات الغربية بالفكر الخلدوني لا نجد له مثيلاً في أي من المستويات المعرفية الغربية لا عند علماء غربيين ولا شرقيين، حتى ابن رشد الذي فرض نفسه على العقل الأوروبي فترة غير يسيرة من الزمن لم ينل هذه المكانة التي احتلها ابن خلدون، ذلك

(1) أيف لاكوست/ ابن خلدون/ تر. د. ميشال سليمان/ دار ابن خلدون/ ص13.

(2) محمد عابد الجابري/ العصبية والدولة/ دار النشر المغربية/ الدار البيضاء/ 1984/ ص3.

أن الفكر الرشدي سيطر في مجال واحد من مجالات المعرفة الإنسانية ألا وهو العلوم الفلسفية، أما ابن خلدون فكان دائرة معارف كاملة اتصفت بشمولية البحث وشمولية الإبداع، مما مكن لكثير من الباحثين من مختلف التخصصات من أن ينهلوا من علومه كُلٌّ في المجال الذي يخصه. ثم إن نوعية التحليلات الخلدونية وصلتها بالواقع الحياتي، وإجابتها الصادقة التجريبية عن كثير من التساؤلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كان دافعاً آخر من دوافع الإقبال المنقطع النظير الذي أظهره الغربيون تجاه هذا الفكر، وإذا أضفنا إلى ذلك أن تاريخه كان أول وأصدق شاهد على فترة زمنية في الشمال الإفريقي لم تحفل بها المؤلفات الأُخرى، ولم تهتم بها أقلام الكتاب الذين عاصروها، لاستطعنا أن نعرف دافعاً آخر من دوافع هذا السيل العارم من الأبحاث المنقبة في الآثار الخلدونية المختلفة.

ومن هنا واعتباراً لكل ما تقدم وجب علينا أن نتساءل بصورة أكثر تنظيماً عن أسباب هذه المنزلة العظيمة التي احتلها الفكر الخلدوني في العالم الغربي، أهي منزلة طبيعية فرضتها طبيعة الأبحاث الخلدونية الجادة؟ أم هي منزلة اقتضتها ظروف مصلحية فرضتها حاجة الغرب الملحة لمكتشفاته؟ وإذا كانت الأولى الأصدق فهل الجدة والابتكار فقط في مؤلفات ابن خلدون دون غيره من العلماء المسلمين الآخرين؟ وإذا كانت الثانية هي الأصدق فهل تتوافق كل هذه الاهتمامات الغربية في الاتجاه نحو مصلحة مشتركة يمثلها الفكر الخلدوني؟

هذه وغيرها أسئلة وردت بخاطري وأنا أتأمل ما كتب وقيل عن هذه العبقرية، ولعلي أعترف أن الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها ليست يسيرة، مثلها في ذلك مثل الأسئلة المتعلقة بظاهرة الاستشراق نفسها، ولذلك فإن الإجابة في تصوري ستكون ظنية اجتهادية أكثر منها يقينية، لأن الوصول إلى يقين في هذه المسائل يصطدم بسيل من الآراء المخالفة التي يقول بها الكثير

من العرب والمسلمين الذين أثرت فيهم الكتابات الغربية حول ابن خلدون، وجعلتهم يتفرقون في الحكم عليه تبعاً لتأثرهم بالدراسات الغربية أو بعدهم عنها.

إنني اعتقد أن المنزلة التي حظي بها ابن خلدون عند الغرب لا بد وأن تدرس في مستويين:

أ ـ المستوى الرسمي الذي تمثله الحكومات والمؤسسات المختلفة.

ب ـ المستوى الفردي الذي يمثله المستشرقون أفراداً.

أما الأول:

فلقد أصبح واضحاً لدى الكثير من الدارسين الغربيين وغيرهم أن ابن خلدون كان اكتشافاً استشراقياً أوروبياً أدت إليه حاجة الحكومة الفرنسية بالذات حين بدأت في التحري عن كل ما يفيد في وصف الأجناس القاطنة في الشمال الإفريقي الذي توجهت فرنسا لاستعماره والسيطرة عليه عسكرياً واقتصادياً، ويصادفنا هنا رأي الباحثة الروسية سفيتلانا باتسيفا التي توضح هذه القضية بجلاء حين تقول بعد استعراض تاريخي لمعظم مراحل الغزو الفرنسي للشمال الإفريقي: (فالمقاومة البطولية للقبائل بقيادة عبد القادر الجزائري[1]، والثورات المستمرة لسكان التل الذين انتزع الفرنسيون منهم أراضيهم المزروعة، وضآلة معرفة القادة الحربيين والسياسيين الفرنسيين بظروف الجزائر الاجتماعية المعقدة، وعدم تكيف القوات الفرنسية لخصائص الحرب في الظروف الخاصة بالمغرب ـ كل هذا وضع المنجزات الأولى

(1) عبد القادر الجزائري: هو الأمير عبد القادر بن محي الدين بن مصطفى الحسني الجزائري، مجاهد عالم شاعر ولد في وهران سنة 1807، بويع أميراً على الجهاد ضد الفرنسيين سنة 1843، استسلم سنة 1847 ونفي إلى طولون، توفي في دمشق سنة 1883، من آثاره العلمية: رسالة في العلوم والأخلاق بعنوان: ذكرى العاقل، والمواقف، كتاب في التصوف في ثلاثة أجزاء، وديوان شعر وكل آثاره مطبوعة. انظر: الزركلي/ الأعلام/ ج4/ ص170.

للغزو تحت التهديد ـ ولهذا كان من الضروري جمع معلومات عن العلاقات الاجتماعية والخصائص السلالية للسكان المحليين، وعن ظروف حياتهم ونشاطهم الاقتصادي وخصائصهم الحربية وعقائدهم الدينية، إذ بدون معرفة التاريخ والأتنوجرافيا والتنظيم الاجتماعي والسياسي للبلاد كان من المستحيل أن يتم الغزو، وأن ترسم الخطة السياسية للعلاقة بالسكان المحليين. ولقد اصطدم الغزاة بعداء القبائل والمنازعات بين البدو الرحل والحضر من السكان، وبالمتناقضات بين زعماء الإقطاعيين والرحل البسطاء وملاك الأراضي، وبين أعيان المحاربين الإقطاعيين وتجار المدن، وذلك بالإضافة إلى المنازعات الدينية)[1].

وانطلاقاً من كل تلك المشكلات كان لزاماً على الحكومة الفرنسية أن تبحث عن حل يساعد في استقرارها في المنطقة، وكان الاستشراق الفرنسي جاهزاً للبحث عن الحل الذي رآه في فتح آفاق الدراسات الاجتماعية الكفيلة بإظهار حقيقة أوصاف سكان هذه البلاد وانتماءاتهم العرقية والمذهبية، ولذلك اتجه المستشرقون بكل قوة وبدعم من الحكومة الفرنسية إلى البحث عن آثار علماء هذه المنطقة لترجمتها والاستفادة منها، ومن هنا تم اكتشاف ابن خلدون وتاريخه الذي ساعد في الإجابة عن كثير من تساؤلات الفرنسيين عن هؤلاء السكان، وكان ذلك بداية التوجه الفرنسي الذي تبعه توجه غربي أكثر كثافة فيما بعد نحو أعمال ابن خلدون وخاصة تاريخه[2].

ومن هذا المنطلق إذاً يشير بلاشير Blachere [3] أن ابن خلدون كان

(1) د. سفيتلانا باتسييفا/ العمران البشري في مقدمة ابن خلدون/ تر. رضوان إبراهيم/ الدار العربية للكتاب/ 1978/ ص101.

(2) د. سفيتلانا باتسييفا/ العمران البشري في مقدمة ابن خلدون/ تر. رضوان إبراهيم/ الدار العربية للكتاب/ 1978/ ص101.

(3) مستشرق فرنسي ولد سنة 1900 في بلدة مون روج بالقرب من باريس، تخرج في كلية الآداب بالجزائر وعين أستاذاً في معهد مولاي يوسف بالرباط، له أعمال كثيرة جداً أشهرها كتابه عن القرآن وترجمته للقرآن في ثلاثة أجزاء.

اكتشافاً استشراقياً في إطار أكاديمي[1]، ومن هذا المنطلق أيضاً تنبعث همة الفرنسيين للبحث عن آثاره من كل الأطراف، وخاصة العسكريين العاملين في المستعمرات الفرنسية، وقد أحضر الجنرال سيبا ستيان ـ رئيس البعثة العسكرية الفرنسية في تركيا من سوق الكتب في استنمبول سفراً جميلاً للمقدمة أصبح فيما بعد أساساً لما عرف بطبعة كاترمير للمقدمة[2]، وعلى هذا النمط سرعان ما تم التلاحم الكامل بين العسكريين والمستشرقين، الأمر الذي أدى إلى أن تكلف وزارة الحربية الفرنسية دي سلان De Slane [3] ـ تلميذ سلفستر دي ساسي De Sacy ـ بنشر وترجمة الأجزاء التي تتصل اتصالاً وثيقاً بتأريخ الحياة في الشمال الإفريقي في كتاب العبر، وعلى أثر ذلك عين دي سلان كبيراً لمترجمي الجيش الفرنسي العامل في الجزائر[4].

وبهذه الصورة بدأت شهرة ابن خلدون تبرز يوماً بعد آخر لدى الكثير من المؤسسات الرسمية الفرنسية التي لها نشاط تجاري أو سياسي في بلدان المغرب العربي، واستدعى ذلك تجنيد كثير من المستشرقين ذوي القدرة على اكتشاف مكنوزات الفكر الخلدوني وتحليلاته للكثير من الظواهر السياسية والاجتماعية المسيطرة على شعوب تلك المنطقة التي تنسحب في معظمها على شعوب أُخرى في مناطق مختلفة في العالم، ومن هنا بدأ البحث الاستشراقي ـ المدعوم من قبل الحكومات الغربية ـ يظهر في الكثير من بلدان أوروبا بداية بإيطاليا وانتقالاً إلى النمسا وبلجيكا وبريطانيا، وانتهاء بروسيا وأمريكا التي منها انطلق البحث الاستشراقي في مقدمة ابن خلدون بصورة

---

(1) Ibn Kholdun in Modern Scholarship/ al azmeh/ p. 44

(2) د. سفيتلانا باتسيفا/ العمران البشري/ ص90.

(3) مستشرق إيرلندي الأصل فرنسي الجنسية ولد سنة 1801 وتوفي سنة 1878 تخرج على يد المستشرق دي ساسي وعمل صحبة القوات الفرنسية في شمال إفريقيا، له أعمال كثيرة ومتنوعة لغوية وأدبية وتاريخية وله مساهمات كبيرة في الترجمة والفهرسة.

(4) د. سفيتلانا باتسيفا/ العمران البشري/ ص103.

أكثر فعالية وأكثر غزارة، عبر عنه كثرة المتخصصين في هذه الشخصية، وكثرة المهتمين بتراثها في مختلف جوانبه المعرفية.

المستوى الثاني:

فهو الذي يبدو لي في ذلك الإقبال الكبير الذي سجله الحقل الاستشراقي في التوجه نحو الدراسات الخلدونية مغتنمين في ذلك الفرصة التي وفرتها الحكومات الغربية المتمثلة في كشف مخطوطاته وترجمة آثاره وتشجيع البحث في مخلفاته، فلقد وجد الغربيون في تراث ابن خلدون كنوزاً معرفية ثمينة لم يجدوا بداً معها من الاعتراف بعظم هذه العبقرية وتفردها ببعض هذه الاكتشافات، ولقد ظفرت المقدمة وحدها من بين سائر أعماله بالإقبال غير المحدود من المختصين من المستشرقين، وكان ذلك باعثاً للاهتمام الاستشراقي بعصره وبثقافته وبانتسابه للحضارة العربية الإسلامية أو بانفصاله عنها، وبمدى تفوقه على المفكرين الغربيين أو مدى استفادته منهم، وغير ذلك من مجالات البحث المختلفة التي أصبحت الآن دلالة واضحة على المنزلة العظيمة التي لقيها ابن خلدون عند المستشرقين، ليس لكونه مفسراً لقضايا أنتربولوجية تقتضيها الحاجة الاستعمارية كما هو في المستوى الأول، ولكن بوصفه عالماً ومفكراً ومبدعاً أنتج العديد من النظريات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كانت ولا تزال تمثل أرضية للانطلاق منها إلى آفاق أرحب في مجالات الفكر الإنساني المختلفة.

وتحت هذا الإطار فإننا لا نستطيع أن نحصي الآراء الاستشراقية في ابن خلدون بكاملها، فذلك أمر يمكن أن ينظر إليه في مجمله على أنه الدلالة البارزة على منزلته العظيمة لديهم، ولكننا سنعوض ذلك بالنظر في بعض الآراء التي نرى أنها أكثر صراحة في الدلالة على منزلة ابن خلدون عند الغربيين من غيرها من الاراء الأُخرى، وسأحاول التعليق على بعضها مما أرى أنها تستحق ذلك.

المجموعة الأولى:

وهي تمثل نفراً من المستشرقين الذين تحدثوا عن إعجابهم بابن خلدون دون أن يخلطوا ذلك الإعجاب بما ينغصه من أغراض استشراقية معروفة، وهؤلاء ـ كما أتصور ـ ارتقت عندهم درجة المنهجية العلمية، ولم تؤثر فيهم مكوناتهم الفكرية والثقافية، فما زادهم البحث والاطلاع على تراثه إلا اعترافاً بفضله وتسجيلاً لإسهاماته الإنسانية التي فتحت آفاقاً جديدة لم يتمكن منها أحد قبله، نذكر من هؤلاء:

الأستاذ ناتانيل شميت N. Schmidt الذي يرى (أن ابن خلدون مؤرخ يمكن أن يوضع في صف مؤرخين عالميين مثل ديودوروس[1] الصقلي، ونقولاس[2] الدمشقي، أو تروجوس[3] بومبيوس ممن كتبوا في القرن الأول الميلادي، أو مؤلفين من كتاب القرن الثامن عشر مثل جاتيرر وشلتسر، هذا مع كونه يتفوق عليهم سواء في الانتفاع بالمصادر القديمة أو الرواية الأصلية، ولو أن ابن خلدون لم يخلف لنا سوى تاريخه السياسي، لكان أثراً ينبىء عن همة لا تنفد، وغزارة في المصادر، وحكم سديد، ولكان بالنسبة لبعض العصور مصدراً نفيساً للرجوع، بل لكان في عدوله عن طريقة الحوليات ما يرفعه بكثير عن مستوى رجل مثل البخاري[4] . . . .

(1) ديود وروس: من مؤرخي القرن الأول الميلادي، عاصر يولويس قيصر، كتب تاريخ العالم منذ أقدم العصور في أربعين جزءاً، وصلنا منها خمسة عشر جزءاً كاملة احتوت تاريخ مصر وبلاد ما بين النهرين والهند وبلاد العرب وشمال إفريقيا.

(2) نيقولاس الدمشقي: Niholas of Damascus كاتب ومؤرخ وفيلسوف يوناني ولد في 40 ق. م وتوفي 20م. من باعثي الفلسفة الأرسطية وشراحها.

(3) تروجوس بومبيوس: مؤرخ روماني من أصل غالي عاش في القرن الأول الميلادي كتاب تاريخ العالم متناولاً فيه الشرق وبلاد الإغريق ومقدونيا وغيرها من الممالك الهلينيستية وروما وبلاد الغال وإسبانيا، لم يبق من تاريخه إلا القليل جداً.

(4) البخاري: هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، صاحب الجامع الصحيح المعروف بصحيح البخاري، ولد في بخارى سنة 810، رحل كثيراً طلباً لحديث رسول الله ﷺ، أول من وضع كتاباً في الحديث على هذا النحو، ويعتبر كتابه هذا أصح كتاب بعد كتاب الله

والمسعودي[1] والطبري[2] وابن الأثير[3]. على أن حق ابن خلدون في الشهرة الخالدة لا يرجع إلى تاريخه، بل يرجع إلى ذلك الأثر المدهش الذي كتبه مقدمة لتاريخه، فهنا تبدو عبقريته في روعة بهائها، وهنا ينثر بيدين نديتين ثمرات تأملاته الناضجة عن سير التاريخ البشري[4].

ويشارك المؤرخ الكبير توينبي Toynbee في هذا الإعجاب المفرط حين يقول: إن المقدمة أعظم عمل من نوعه أوجده عقل: (The greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind)[5]. وإلى جانب ذلك فهو يراه آخر نجم من النجوم المؤرخين الذين ذكرهم في معرض المدح وهم: توكو تيدوس، أكسنوفون[6]، يوسفوس، ميكافيللي، بوليبوس[7]، لورد

تعالى، خلف آثاراً أخرى منها: التاريخ/ الضعفاء/ خلق أفعال العباد/ الأدب المفرد/ وكلها مطبوعة/ توفي في خرتنك سنة 870. انظر: الزركلي/ الأعلام/ ج6/ ص258.

(1) المسعودي: هو علي بن الحسين بن علي أبو الحسن المسعودي، مؤرخ مشهور من أصل بغدادي، أقام بمصر وتوفي فيها سنة 959، خلف آثاراً كثيرة نذكر منها: مروج الذهب، أخبار الزمان ومن أباده الحدثان/ التنبية والاشراف/ إلخ.. انظر: الزركلي/ الأعلام/ ج5/ ص87.

(2) الطبري: محمد بن جرير بن يزيد الطبري، مؤرخ مفسر، مشهور ولد سنة 1873 في طبرستان وأقام في بغداد إلى وفاته، اشتهر بتفسيره جامع البيان في تفسير القرآن في 30 جزءاً، وبتاريخه أخبار الرسل والملوك في 11 جزءاً، خلّف آثاراً أخرى منها: اختلاف الفقهاء/ المسترشد/ القراءات/ توفي سنة انظر: الزركلي/ الأعلام/ ج7 ص294.

(3) ابن الأثير: علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، مؤرخ عالم مشهور ولد سنة 1160، اشتهر بتاريخه (الكامل) في اثني عشر مجلداً، خلف عدداً من الأعمال الأخرى منها: أسد الغابة في معرفة الصحابة، اللباب، الخ. توفي في الموصل سنة 1233. انظر: الزركلي/ الأعلام/ ج5/ ص153.

(4) محمد عنان/ ابن خلدون حياته وتراثه الفكري/ مؤسسة مختار/ ص188 ط1991/ نقلاً عن: N. Schmidt: Ibn Khaldun: Historian, Sociolilogist and philosopher.

(5) E. B. Fr./ Encyclopedia Britanica/ v.8/ p. 959 1874.

(6) إكسنوفون: مؤرخ إغريقي عاش في الفترة ما بين (430/ 355ق.م) كان تلميذاً لسقراط، من أشهر مؤلفاته: (تاريخ الإغريق/ المذكرات/ تربية قورش/ تدبير المنزل).

(7) بوليبوس: مؤرخ إغريقي عاش في الفترة ما بين (203/ 120ق.م) من أشهر ما كتب (تاريخ عالم البحر المتوسط) في أربعين جزءاً لم يصلنا منها إلا الخمسة الأولى كاملة وبعض قطع من الأجزاء الأخرى، اعتبر الباحثون كتابه من أعظم الكتب التاريخية في كل العصور. الموسوعة الميسرة/ ص443.

كلارندون، كما يطلق على المقدمة بأنها عمل الحياة، ويقارنها بكتاب الأمير لميكا فيللي مع الفارق الزمني الذي بينهما، ذلك أن ابن خلدون ـ كما يعتقد ـ هو النجم الوحيد في عصر مظلم[1].

أما جيب Sir. H. Gibb فيعرب عن رأي أقل حماسة من سابقيه وإن كان أكثر صدقاً منهما فيرى أن ابن خلدون كان من كبار العلماء المسلمين المالكيين المحترمين، وأنه تمتع بسعة أفق جعلت كل أحكامه منسجمة مع تعاليم الإسلام، بل إن مفاهيمه المتطورة كانت تطويعاً للمجتمع من منطلق روح المبادىء الإسلامية ويقول: إن المسلمين لهم الحق في أن يفخروا بهذا العبقري الذي حاول في القرن الرابع عشر أن يعيد بناء التاريخ على أُسس علمية، ولكن موقفه العلمي المبدع إزاء مشكلة الطريقة التاريخية لم يلق أي اهتمام في الحلقات السنية، بل بقي مهملاً منسياً إلى أن بعثت مؤلفاته في القرن التاسع عشر[2].

ومن الذين أظهروا إعجاباً كبيراً بابن خلدون نضيف المستشرق بيتر مانسفيلد Peter Mansfield [3] الذي يسجل أن ابن خلدون يعتبر من أعظم العقول المبدعة التي أنتجها العالم العربي والإسلامي في القرون الوسطى، وذلك لأنه ناضل ضد تسفيه العقل البشري، وما ورد في المقدمة يوضح بجلاء أنه كالغزالي[4] قبله، سيظل بكل تأكيد في إطار التراث الإسلامي جزءاً

---

(1) A. J. Toynbee/ Study of history/ Oxford Univ. Press/ 1956/ p321.

(2) H. a. R. Gibb/ The Islamic Background of Ibn Khaldun Political Theory/ Bulletin of the Oriental Studies.

(3) بتر مانسفيلد: مستشرق إنجليزي ولد سنة 1928 في الهند ودرس في مانشستر وكامبردج، تخصص في أبحاث ودراسات الشرق الأوسط، وعمل صحفياً في عدة صحف منها Sunday Times كما عمل أستاذاً زائراً في بعض الجامعات الأمريكية، من أهم أعماله كتابه العرب.

(4) الغزالي: محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد حجة الإسلام، ولد في خراسان سنة 1058، فيلسوف متصوف خلف ما يقرب من مائتي مصنف، من أشهر مؤلفاته إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد. إلخ/ توفي سنة 1111. انظر: الزركلي/ الأعلام/ ج7/ 247.

من عظمة الإسلام التي يجب التركيز عليها[1].

ونختم هذه المجموعة برأي للمستشرق الفريد بيل Alferd Bel [2] الذي يقول عنه: (إن تاريخه عن البربر سوف يبقى دائماً دليلاً ثميناً لكل شيء يتعلق بحياة قبائل البربر في المغرب وما يتعلق بالتاريخ الوسيط لهذه المنطقة، كما أن مقدمته ـ التي تعاملت مع كل فروع العلوم والثقافة العربية ـ ستبقى العمق في التفكير، والوضوح في العرض، والصحة في الأحكام، وستبقى ـ بدون شك ـ عمل العصر الأكثر أهمية التي يبدو أنها تفوقت على أي عمل لمسلم آخر[3].

هذه هي إذا بعض آراء مستشرقي المجموعة الأولى، وهي كما رأينا آراء معجبة بابن خلدون انطلاقاً من أفكاره وتحليلاته، مقدرة انتماءاته الإسلامية وما أثرت به في هذه الأفكار، ومقدرة طبيعة العصر الذي عاش فيه وما لهذا العصر من صلة بالتاريخ العربي الإسلامي، وهكذا تبدو هذه الآراء أقرب إلى الآراء الوصفية التي تعبر عن الواقع كما هو دون أن تترك أي مؤثرات خارجية تعمل عملها في الحكم على هذه الشخصية، ومن هنا قلت في بداية تقديم هذه المجموعة إنها أقرب إلى الصدق من غيرها، وسيتضح هذا بصورة أكثر جلاء عند تقديم نماذج من المجموعة الثانية، غير أن مايمكن تسجيله هنا أن هذه المجموعة لا يمكن اعتبارها ممثلاً لحركة الاستشراق، وذلك لأن كثيراً من الدارسين لهذا الفكر حاولوا بصور متعددة إظهار هذه الشخصية وذلك التراث في مظاهر بعيدة عن واقعها الحقيقي، مستخدمين في

---

(1) Peter Mansfield/ The Arabs/ Allenlan penguin/ London/ P. 11 4.

(2) ألفريد بيل: مستشرق فرنسي ولد سنة 1873، وتوفي سنة 1945، أقام فترة طويلة بالجزائر مكنته من أن يصبح ذا باع كبير في الاستشراق، خلف عدداً كبيراً من الأعمال العلمية منها: نظرة في الإسلام عند قبائل البربر، وثائق حديثة عن تاريخ الموحدين، التصوف في المغرب الإسلامي. الخ. . . انظر/ العقيقي/ المستشرقون/ ج1/ ص256.

(3) Alfred Bel/ E. J. Brill's First Encyclopedai of Islam/ p.395.

ذلك تعليلات مختلفة، ومستندين إلى تحليلات متنوعة سنناقشها - إن شاء الله تعالى - في الباب الأخير من هذه الأطروحة.

المجموعة الثانية:

وهي المتكونة من تلك الطائفة من المستشرقين الذين أظهروا إعجاباً بابن خلدون، ولكنهم خلطوا إعجابهم هذا بتأويل أصوله، أو بالتمحل في تأويل تحليلاته إلى مشارب لا يقتضيها البحث العلمي، كما أنهم أحياناً يستكثرون على العقل العربي المسلم أن ينتج مفكرين أمثاله، فيرونه من خلال هذا التصور نبتة غريبة في هذا المجتمع منقطعة عمن سبقها وغريبة عمن بعدها، وهذه قضية ليست هينة ولكنها غير مستغربة في مجال البحث الاستشراقي الذي عودنا على احتقار العقلية العربية والإسلامية، حتى وهو يقف أمام أعظم العقول وأكثرها تفوقاً على الفكر الغربي، ونستضيف من هذه المجموعة الآراء التالية:

يقول المؤرخ الألماني فون فيسندونك **Von Wesendonk** عن ابن خلدون: (يقف مؤرخ الحضارة الإسلامي العظيم وحيداً في المشرق لم يعقبه خلف، ولم ينسج على منواله ناسج) ويصل إلى أن يقول: (وتدوي ميول المفكر والسياسي الإفريقي في معترك الحوادث مهما كانت وجهتها دوياً يتردد صداه في عالم عصرنا[1].

وعلى هذا المنوال ينسج المستشرق الإسباني بونس بويجس[2] **Pons Boigues** رأيه في هذا العلامة فيقول: (ظهر ابن خلدون في القرن الرابع عشر

---

(1) د. مصطفى الشكعة/ الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته/ الدار المصرية اللبنانية/ ط2/ 1988/ 175.

(2) بونس بويجس Pons Boigues. F مستشرق إسباني ولد سنة 1861، وتوفي سنة 1899 خلف عدداً محدوداً من الأعمال منها: مخطوطات المستعربين الطليطية في المكتبة التاريخية الوطنية بمدريد، تراجم المؤرخين والجغرافيين المغاربة والأندلسين، كما ترجم العديد من الأعمال إلى الإسبانية. انظر / العقيقي/ المستشرقون/ ج2/ ص585.

الميلادي كتحليل ومختصر للحضارة الإسلامية في عصره، وشخصية من أعظم ممثلي التاريخ الفلسفي البعيد المدى، وهو قد ولد حقاً بتونس، ولكنه يرجع إلى أصل أندلسي (إسباني)، وقد درس على ابن الخطيب وغيره من علماء غرناطة، ومن ثم ففي وسعنا أن نقول مع الأستاذ ريبرا: (إن الوطن الإسباني يستطيع بحق أن ينسب إليه أعظم إنتاج تاريخي في العلوم الإسلامية[1].

وإذا كنا نلتمس العذر للمستشرقين الإسبان في ردهم نسبته إلى أصول إسبانية متناسين أنه ـ كما قدمنا ـ عربي حضرمي، ذلك أنهم تحت وطأة الإعجاب أرادوا أن يتشبثوا بأوهى سبب ـ وهو مقامه في الأندلس بعض الوقت ـ للقول بإسبانيته أو أندلسيته كما يعبرون أحياناً، إذا كان ذلك يحمل مبرراً ـ وإن كان واهياً ـ إلا أننا يتملكنا العجب حين نسمع بعضهم يصفه بأنه بربري، من مثل المستشرق استيفانو كلوزيو s. Colsio الذي يقول: (إن المؤرخ البربري العظيم استطاع في العصور الوسطى أن يكتشف مبادىء العدالة الاجتماعية والاقتصاد السياسي قبل كونسيديران وماركس وباكونين).

وليست نسبة ابن خلدون العربية هي وحدها التي حاول المستشرقون أن يتناسوها، وإنما كان دينه الإسلامي أيضاً هدفاً لبعضهم محاولاً إرجاع المؤثرات العقلية والعقدية فيه إلى أصول غير إسلامية، وفي ذلك يقول المستشرق الهولندي دي بوير: T. J. De Boer [2]: (إنه مفكر متزن فهو ينكر ثمرة الكيمياء والعرافة بحق، وكثيراً ما يعارض مبادىء الفلسفة العقلية بمبادىء الإسلام البسيطة سواء عن اعتقاد شخصي أو لاعتبار سياسي، بيد أن

---

(1) محمد عنان/ ابن خلدون حياته وتراثه الفكري/ ص182.

(2) دي بوير Boer T. J. De: أستاذ الفلسفة في جامعة أمستردام وهو من المستشرقين المشاهير في هولندا ولد سنة 1866 وتوفي سنة 1942، من أهم أعماله: تاريخ الفلسفة في الإسلام، وله مساهمات في دائرة المعارف الإسلامية ودائرة المعارف الدينية، كتب عن أعلام الفلسفة الإسلامية كالغزالي وابن رشد وغيرهم. انظر: العقيقي/ المستشرقون/ ج2/ ص668.

الدين لم يؤثر في آرائه العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطالية الأفلاطونية.

وقد أثرت في تكوين ذهنيته جمهورية أفلاطون وفلسفة فيثاغورس الأفلاطونية، وكذلك المؤلفات التاريخية لأسلافه المشارقة ولاسيما المسعودي، أيما تأثير). إلى أن يختم حديثه بقوله: (لقد سار أمل ابن خلدون في أن يخلفه من يتم بحثه في سبيل التحقيق ولكن في غير الإسلام، فكما أنه كان دون سلف فكذلك بقي دون خلف[1].

لقد اعتبر المستشرقون عصر ابن خلدون من العصور المظلمة التي لا مجال فيها للإبداع والخلق والابتكار، وخاصة في إطاره الإسلامي، ولذلك استكثروا على هذا العصر أن ينتج مبدعاً في مرتبة إبداع علامتنا، ونحن لسنا في مقام مناقشة هذه الآراء بصورة كاملة، ولذا نود أن نقول إن هذا العصر أنجب الكثيرين الذين نذكر منهم لسان الدين بن الخطيب، والحافظ بن حجر[2]، وابن عرفة[3]، والمقريزي[4]، وابن تغري بردي[5]، . . . .

(1) محمد عنان/ ابن خلدون/ ص177.

(2) الحافظ ابن حجر: أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، من أهل العلم والتاريخ، من أصل فلسطيني ولد بالقاهرة سنة 1372، عرف بالشعر والأدب واهتم بالحديث، اشتهر بشرحه لصحيح البخاري في فتح الباري، خلف أعمالاً كثيرة منها: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لسان الميزان، الأحكام لبيان ما في القرآن من أحكام، تقريب التهذيب، الإصابة في معرفة الصحابة، توفي بالقاهرة سنة 1559. انظر: الزركلي/ الأعلام/ ج1/ ص173.

(3) ابن عرفة: محمد بن محمد بن عرفة الورغميّ، من علماء تونس المشاهير، ولد فيها سنة 1316، اشتهر بالفقه الذي كتب فيه الكثير مثل: المختصر الكبير في فقه المالكية، المختصر الشامل في التوحيد، مختصر الفرائض، المبسوط في الفقه، توفي بتونس سنة 1400، انظر: الزركلي/ الأعلام/ ج7/ ص272.

(4) المقريزي: أحمد بن عبد القادر أبو العباس الحسيني العبيدي تقي الدين المقريزي: مؤرخ مشهور من بعلبك ولد في القاهرة سنة 1365، زادت تصانيفه على مائتي مجلد منها تاريخه الذي اشتهر به: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بخطط المقريزي، وتاريخ الأقباط، درر العقود الفريدة. الخ. توفي بالقاهرة سنة 1441. انظر: الزركلي/ الأعلام/ ج1/ ص172.

(5) ابن تغري بردي: هو أبو المحاسن يوسف/ مؤرخ عربي ولد بالقاهرة سنة 1411 وتوفي سنة 1469، احتل مركز الصدارة بين مؤرخي مصر، من أشهر كتبه/ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة/ المنهل الصافي/ المستوفي بعد الوافي. انظر: الموسوعة الميسرة/ ص12.

والذهبي[1]، الخ. . . ذلك من القائمة الطويلة التي وإن لم تكن في مستوى إنتاج ابن خلدون وعطائه إلا أنها استطاعت أن تتألق وأن تواصل العطاء الذي بدأه الأسلاف، وهنا نجد التركيز الاستشراقي على سلب كل الإيجابيات عن عصر ابن خلدون أمراً مستغرباً، ومن ذلك مثلاً قول الروسية باتسييفا: (إنه يكفي ابن خلدون فخراً أن يكون حدسه ألهمه هذا التصور العريض للتاريخ، وهداه إلى رسمه كفاية عبر عنها بدقة مدهشة سابقة لعصره وإمكاناته[2])، وهذا هو توينبي بعد أن أوردنا قوله السابق في الإشادة بابن خلدون نراه يلتفت التفاتة قاسية إلى عصره فيقول: إن ابن خلدون (في الميدان الذي اختاره لنشاطه العقلي يبدو أنه لم يستوح أحداً من أسلافه، ولم يجد أقراناً بين معاصريه، كما أنه لم يشعل شرارة إلهام مجاوبة في أحد خلفائه)[3].

وعلى كل حال فإن أياً من الجانبين السابقين: الذي أظهر إعجاباً كبيراً به، أو الذي خلط إعجابه بشوائب طالت عصره أو مكوناته، كليهما يعبر عن اهتمام به وتقدير لمكانته وعرفان بما قدمه في تاريخ الفكر الإنساني، وهذا لم يعد خافياً على أحد، فالمستشرقون أنفسهم يعبرون في أكثر من مكان بأن ابن خلدون إنما هو اكتشاف أوروبي، ولشدة إعجابهم به بدأوا في دراسة أفكاره ومقارنته بعظمائهم كميكافيللي ومونتسكيو وأوجست كونت وآخرين غيرهم، وحاولوا في دراسات كثيرة أن يهمشوا أفكاره في مقابل الرفع من مستوى أفكارهم، وحين ردتهم الحقائق العلمية ولم يجدوا فرصة في الإقلال من شأنه استكثروه على العالم العربي والإسلامي، فصاروا يدرسونه على أنه مفكر بلا

(1) الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمانين قايماز الذهبي، مؤرخ مشهور من أصل تركماني ولد في دمشق سنة 1274، خلف ما يقرب من مائة مصنف، أشهرها تاريخ الإسلام الكبير في 36 مجلداً، وسير أعلام النبلاء، وتذكرة الحفاظ، وطبقات القراء، الخ. توفي في دمشق سنة 1348. انظر: الزركلي/ الأعلام/ ج6/ ص222.

(2) د. مصطفى الشكعة/ الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون/ ص 176.

(3) Toynbee/ Study of History/ P. 321 - 328.

جذور وعقلية بدون انتماء، ولكن كل ذلك لم يقدم شيئاً للعالم الغربي، وظلت المحصلة النهائية واضحة في أنه عالم عربي مسلم فرض نفسه بأفكاره وآرائه ونظرياته على ساحات البحث العلمي لأكثر من قرنين من الزمن ولا زال، وكان ناتج ذلك دراسات وأبحاثاً ملأت المكتبات، ولذا نخلص للقول أن ابن خلدون حقق منزلة لم يحققها أحد قبله عند الغربيين وما زالت هذه المنزلة في ارتقاء، الأمر الذي جعل بعضهم يقول: (إنه ما زال الكثير مما بقي ينتظر الكشف والدراسة في فكر ابن خلدون وذلك على الرغم من كثرة الكتابات حوله)[1].

مظاهر مكانة ابن خلدون عند الغربيين

قلنا فيما سبق أن ابن خلدون قد نال شهرة لم ينلها أحد قبله، وذلك ليس ادعاء، وإنما هو حكم يرتكز على ما يوجد في الساحة الفكرية المعاصرة من دراسات تصعب على الحصر، ولذلك فإن مشكلة البحث في أية دراسة حول ابن خلدون لا تكمن في قلة المصادر وندرتها وإنما تكمن في كثرة المصادر والمراجع وتنوعها، وهذا الحكم يصدق بصورة أوضح عند الغربيين ـ وخاصة الفرنسيين منهم ـ الذين أنزلوه منزلة رفيعة دلت عليها ما أشرت إليه سابقاً من أن الرقم البيبلوجرافي يرتفع كثيراً حين الاقتراب من الفكر الخلدوني، حتى أصبح هذا العلم ظاهرة فريدة في تاريخ الفكر الغربي خاصة.

ومن خلال ما سبقت الإشارة إليه، ومن خلال تتبع لأهم الآراء التي قيلت في المباحث التي عنيت بالفكر الخلدوني، أرى أن هذه المنزلة تكمن في المظاهر التالية:

أ ـ الإعجاب وإطلاق صفات الثناء والمدح.

ب ـ المقارنة بينه وبين عظمائهم ومفكريهم.

ج ـ كثرة البحوث التي صدرت حوله وتنوعها وتواصلها.

---

(1) F. Rosental/ Ibn Khaldun in his time.

أ ـ الإعجاب وإطلاق صفات الثناء والمدح:

برزت هذه الظاهرة بصورة جلية وواضحة في الكتابات الغربية حول ابن خلدون حتى إنها تكاد تكون سمة عامة لدى معظم المستشرقين حتى الذين صنفوا في دائرة العداء للعالم العربي والإسلامي، غير أن هذا الثناء والمدح بآراء يستشف منها محاولة النظر إلى هذه العبقرية في غير دائرتها وبعيداً عن واقعها وانتماءاتها، وهأنذا أحاول عرض نماذج لهذه الآراء بنوعيها:

يقول أدوارد بروي: (لأول مرة في التاريخ يطلع علينا مفكر بدراسة عميقة محللة ناخلة للمجتمع البشري وهي دراسة يستأنس بها ويعول عليها علماء الاجتماع المحدثون اليوم، فجاءت دراسته هذه بحثاً علمياً موضوعياً لأسس المجتمع ولنواميس تطوره، وقد أمده هذا المجتمع المغربي الذي يعرفه معرفة اليقين بنظريات صائبة حول العصبية القبلية أو القومية التي بدونها لا يمكن أن تقوم قائمة لدول تتطلع إلى الاستقرار وتنشده، وهذا الأثر الأدبي الذي تناسى الناس شأنه بعد وفاة صاحبة يعد اليوم إحدى القمم التي بلغها الفكر الإنساني في الأجيال الوسطى، فاق كثيراً بسموه من وجوه عدة قوة التفكير التي برهن عنها توما الأكويني)[1] [2].

وأعتقد أن هذا الرأي يحتوي على مدح كبير يخرج إلى حد المبالغة حين يقول ـ لأول مرة في التاريخ ـ وهو رأي على الرغم من عدم علميته ـ حسبما أعتقد ـ إلا أنه يعكس انبهاراً بفكر ابن خلدون وما قدمه من نظريات

---

(1) توما الإكويني: Thomas Aquinas Saint فيلسوف ولاهوتي إيطالي ولد أواخر سنة 1224 وتوفي سنة 1274 لقب بالمعلم الملائكي، يعد من تلاميذ المدرسة الأرسطية، له جهود كبيرة في علم اللاهوت حتى عد فقيه الكنيسة، من أشهر مؤلفاته الخلاصة اللاهوتية/ شرح سفر المزامير/ شرح إنجيل متى. انظر: جورج طرابيشي/ معجم الفلاسفة/ ص217.

(2) تاريخ الحضارات العام/ إدوارد بروي وآخرون/ تر. يوسف داغر وآخرين/ منشورات عويدات/ بيروت/ ص562/ 563.

جديدة وجادة وذات علاقة بالواقع الإنساني، وإذا أضفنا إلى هذا الرأي قول المؤرخ البريطاني توينبي الذي أوردته سابقاً إن ابن خلدون (أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ هي بلا شك أعظم عمل من نوعه في أي زمان ومكان)(1) لأدركنا مدى الحماس الذي سيطر على كثير من الباحثين الغربيين حتى جعلهم يصدرون هذه الأحكام الكبرى، التي لا أعتقد أن أحداً قبل ابن خلدون قد حظي بها، وهي أحكام وإن استندت إلى مصداقية غير يسيرة إلا أنها علمياً تفتقد إلى الأساس الإحصائي الذي يفترض أنها انطلقت منه، وذلك بالاطلاع على كل تراث الإنسانية الماضي ورصده وتتبعه للوصول إلى هذه النتيجة التي تصنف ابن خلدون وعمله على أنهما لا سابق لهما في تاريخ الفكر الإنساني.

والشواهد كثيرة على هذا الحماس والإعجاب الذي قوبل به ابن خلدون من قبل الغربيين ونذكر هنا آراء:

1 ـ بيتر مانسفيلد Peter Mansfield الذي يقول عنه: (إن العالم العربي والإسلامي استمر في إنجاب العقول العظيمة والمفكرين المبدعين وكان أعظمهم على الإطلاق في العصور الوسطى ابن خلدون)(2).

2 ـ ويقول عنه أندريه ميكيل A. Mikel: (وهذا الجهد الضخم الذي بذله ليستخلص من مثل هذه النماذج القوانين العامة لمستقبل البشرية تسمح له بالتربع على رأس كل المدارس الفكرية بما في ذلك المدرسة الماركسية، كما تمنحه ألقاب عالم الاجتماع ورجل الاقتصاد وفيلسوف التاريخ وسيد علم نفس الشعوب التي يستحقها عن جدارة)(3).

---

(1) Toynbee/ A Study of history.

(2) The Arabs/ Peter Mansfield/ P. 114.

(3) الإسلام وحضارته/ أندريه ميكيل/ ص433.

3 ـ ويقول عنه الباحث الروسي لالكسندر أجناتنكا: (إنه أحد أكبر مفكري الثقافة العربية في العصر الوسيط)[1].

4 ـ ويقول عنه فيسندنك V. Wesendonk: (إنه كان آخر نجم سطع في سماء التفكير الحر)[2].

5 ـ ويقول روبرت فيلنت: (إن كل من يقرأ مقدمته بإخلاص ونزاهة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن: حق ابن خلدون في ادعاء هذا الشرف ـ شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ ـ أقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر سبق فيكو، ويقول أيضاً: (لو عرف ابن خلدون العالمين الكلاسيكي والمسيحي وبحث وعمم فيهما أيضاً بعين الاستقلال الفكري ونفوذ النظر لجاءت رسالته من أعظم وأثمن الرسائل في الأدب العالمي... وعلى كل حال فإن الكتاب الذي تركه لنا من العظمة والأهمية ما يكفي للاحتفاظ باسمه وشهرته إلى آخر الأجيال)[3].

6 ـ ويقول المؤرخ (أماري): (إن ابن خلدون قد سبق أفذاذ الدنيا إلى فلسفة التاريخ والكلام عليها. ولي أن أقول إنه لم يشق أحد منهم له غباراً)[4].

7 ـ ويقول توينبي: (إن رجل الأعمال الزائل عاد إلى الظهور من عزلته، وقد تغير شكله نهائياً إلى شكل الفيلسوف الخالد الذي لا يزال فكره يعيش في عقل كل من يطالع المقدمة)[5].

---

(1) ابن خلدون/ أ.أ. اجناتنكا/ تر. د. علاء حمروش/ ص 11.
(2) ابن خلدون/ فينسندنك/ تر. محمد عنان/ دار الكتاب اللبناني/ ص180.
(3) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ساطع الحصري/ ص176.
(4) المصدر السابق نفسه/ ص256.
(5) المصدر السابق نفسه/ ص260.

8 ـ ويختم البارون كارادوفو فصلاً عن ابن خلدون بقوله: (ومن مقتضى هذا الاهتمام بالبحث التاريخي، وبالبحث عن أسباب الاختراعات وتقدمها في كل نوع وكل فن أن يوضع ابن خلدون الذي هو كاتب القرن الرابع عشر الإفريقي في مصاف أفضل من أنجبتهم أوربة من ذوي القرائح في الزمن الحديث)[1].

وهكذا تمتلىء عشرات الكتب ومئات الأبحاث بمثل الآراء المعبرة عن إعجاب غير عادي بهذا المفكر العربي، وما توصل إليه من آراء ونظريات تتخطى عصره وتتجاوز محيطه البيئي، ولا أعتقد أنني أتيت إلا على جزء بسيط جداً من آراء الغربيين وملاحظاتهم حوله، ولو توسعت في ذكر هذه الآراء ما انتهيت، ولصار البحث نقولاً كثيرة تصب كلها في اتجاه واحد لأن ابن خلدون عالم فرض نفسه على البحاث والمفكرين في ميادين بحثية كثيرة بفكره وعقليته المتفتحة المتقدة المتطلعة إلى الجديد الذي أصبح ظاهرة عامة في الفكر الخلدوني إجمالاً.

وأعتقد جازماً أن الإعجاب الغربي بمفكر عربي أو بفكر عربي ليس من الميسور الحصول عليه، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار تلك التنشئة الثقافية التي مر بها كل مستشرق غربي من خلال المناهج التي درسها والبيئة التي عاش فيها، التي تضع في الاعتبار كراهية الجنس العربي وتحقيره، واستصغار المسلم وتشويهه ومحاولة الانتقاص من شأنه على مختلف الأصعدة، وتلك سمة بارزة في البحث الاستشراقي، خاصة في قرون الاستشراق الأولى، التي كان تشويه التراث الإسلامي أحد أهم مستهدفاته، ومن هنا يقف الباحث مستغرباً ومندهشاً أمام هذا السيل الجارف من ألفاظ الثناء والإعجاب بهذا المفكر وما أنتجه، ويرى أن ذلك يعتبر ظاهرة غريبة تستحق الرصد والمتابعة،

(1) كارادوفو/ مفكرو الإسلام/ تر. عادل زعيتر/ الدار المتحدة للنشر/ ص267.

وتستحق الاهتمام والبحث للتوصل إلى سر هذه الظاهرة التي حفلت بها معظم المدارس الاستشراقية، وساهم فيها معظم المستشرقين الذين تناولوا ابن خلدون في دراستهم لشخصيته، أو في دراستهم لجوانب أخرى من البحث الاجتماعي أو التاريخي أو الفلسفي لابن خلدون آراء فيها، وآمل / إن شاء الله تعالى/ أن أتوصل إلى سر هذه الظاهرة الإعجابية الغربية بالفكر الخلدوني خلال المباحث القادمة.

ب ـ المقارنة بينه وبين عظمائهم

إن المنزلة العظيمة التي حظي بها ابن خلدون عند الغربيين جعلتهم يتجهون إلى البحث عن مناظريه وأقرانه من مفكري الغرب ومنظريهم وعمالقة الفكر والفلسفة عندهم، خاصة إذا عرفنا أنه لم يقارن بعالم واحد بل بمجموعة علماء، فمرة يقال إنه منتسكيو العرب، ومرة يوصف بسبقه لميكافيللي أو ماركس، إلى غير ذلك من هذه الأوصاف التي لا تدل إلا على غزارة العلوم التي احتوتها مقدمة ابن خلدون، التي جعلت الباحثين فيها يجدون تجديداً في مقولات كثير من العلوم أضعفت طموحاتهم في أن تكون هذه التجديدات من فعل الغربيين، كما كان يظن قبل ترجمة المقدمة واكتشافها، يقول لاكوست: (اكتشاف المقدمة في القرن التاسع عشر وترجمتها قد توافقا مع العصر الذي تطور فيه في أوروبا الغربية علم التاريخ والسوسيولوجيا. فلم يتمالك عدد من المؤلفين من أن يؤخذوا بالتشابيه التي يقدمها مؤلف ابن خلدون مع اهتماماتهم الحديثة. وقد توصلوا أيضاً إلى أن يقارنوا مؤلَّف المؤرِّخ المغربي بمؤلفات مؤرخين وعلماء مجتمع حديثين. وعلى الرغم من أن ابن خلدون قد استأثر بسائر المقارنات لصالحة، فلم يخل الأمر من الإشارة إلى نقائصه)(1).

---

(1) ابن خلدون/ إيف لاكوست/ ص169.

وأول الذين حاول الغربيون تشبيه ابن خلدون به هو منتسكيو Montesquieu أحد أشهر رجال الفكر الفرنسيين، حيث أطلق بعض المستشرقين لقب (منتسكيو العرب)[1] على ابن خلدون، وذلك لوجود تشابه بين ما احتوته المقدمة وما احتواه كتاب منتسكيو الشهير (روح القوانين)، ورغم تسليمنا بوجود الشبه الواضح بين الكتابين ـ وهو الأمر الذي تكفلت بإيضاحه الكثير من الدراسات ـ إلا أن هذا الرأي في تصوري ليس له مستند علمي، إذ يقتضي وصف ابن خلدون بمنتسكيو العرب أن يكون الثاني أسبق من الأول وهو غير صحيح، إذ إن ابن خلدون يسبق زمنياً منتسكيوا بما يقرب من أربعة قرون، ولذلك فالأولى أن ينعت منتسكيو بابن خلدون وليس العكس. والشيء الأخير الذي لم يلتفت إليه الغربيون ولم يحاولوا أن يبحثوه هو الإجابة عن التساؤل التالي: ما مدى استفادة اللاحق من السابق؟ صحيح أن مقدمة ابن خلدون لم تترجم إلى الفرنسية حتى وقت منتسكيو، وصحيح أنه لا يعرف العربية، ولكن هل يمكن أن يكون قد عرفها أو سمع عنها ولو بصورة بعيدة، خاصة وأن الفترة الزمنية بينهما كفيلة بتحقيق ذلك؟ إن هذا التساؤل وغيره كان من الأجدر إثارته قبل أن يطلق الغربيون لقب (منتسكيو العرب) على ابن خلدون، حتى يمكن وضع هذا اللقب وغيره في إطار علمي صحيح، أما بهذه الصورة فإني أعتقد أن إطلاق هذا اللقب كان عشوائياً ولم تسبقه معرفة دقيقة بابن خلدون وغزارة معلوماته، بل إن مجرد التشابه في العناوين المطروقة قد دفع إليه، ولذا فإن الاستنتاج النهائي الذي أخلص إليه هو عدم علمية هذا اللقب وعدم دقته، والأولى عدم الالتفات إليه[2].

وفي تيار مقارنة ابن خلدون بمفكري عصر النهضة الأوروبي خاصة ترمي الدراسات ـ التي اكتشفت ابن خلدون أخيراً بعد ترجمة بعض أعماله ـ

(1) الذي لقبه بذلك هو المستشرق هامر Hammer في رسالته التي كتبها بالألمانية عن بعض الجوانب في تاريخ الإسلام.

(2) ساطع الحصري/ دراسات عن مقدمة ابن خلدون/ ص201 وما بعدها.

إلى محاولة المفاضلة بينه وبين من كتبوا في بعض المجالات التي كتب فيها، وتأتي المقارنة بينه وبين أوجست كونت August cont (1798 ـ 1853) العالم الفرنسي الشهير، أحد أهم المقارنات التي تتوجه إلى من يستحق أن ينال شرف تسميته مؤسس علم الاجتماع، إذ من الشائع، وخاصة قبل اكتشاف الغرب لآراء ابن خلدون، أن كونت هو مؤسس علم الاجتماع، وأن هذا العلم يعتبر حديث النشأة لا يتجاوز اكتشافه ثلاثة القرون، ولكن بعد ظهور آراء ابن خلدون على صعيد المعرفة الغربية بدأت هده الأحكام، تتراجع قليلاً لتعترف بأن ابن خلدون أسبق إلى تأسيس هذا العلم، وأن جهل الغربيين بالفكر الخلدوني هو الذي دفع إلى مثل هذا الحكم، كغيره من الأحكام الكثيرة التي تنسب نظريات واكتشافات علمية هامة إلى غير أصحابها الحقيقيين من العرب والمسلمين، نتيجة الجهل أحياناً ونتيجة التعصب أحياناً أخرى، وكان يمكن أن يستمر الحكم بأسبقية كونت إلى تأسيس علم الاجتماع كنظرة تعصبية غربية لولا الذيوع الكبير والانتشار الهائل لأفكار ابن خلدون التي أغلقت الباب أمام كل من يدعي نسبة تأسيس هذا العلم لغير المفكر العربي.

ومن هذا المنطلق، وتحت هذا الظرف، توالت اعترافات الباحثين الغربيين بسبق ابن خلدون إلى تأسيس هذا العلم، ومسح كل الأحكام السابقة التي تنسبه إلى كونت أو غيره، وفي هذا يقول المستشرق غومبلوفيتش: (جاء عربي تقي قبل أوجيست كونت، بل قبل فيكو الذي أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول اجتماعي أوروبي، فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن، وأتى في هذا الموضوع بآراء عميقة جعلت ما كتبه عبارة عما نسميه اليوم بعلم الاجتماع)[1].

---

(1) د. محمد عبد المنعم نور/ ابن خلدون كمفكر اجتماعي/ مهرجان القاهرة 1962./ ص111/ منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

ويقول استيفانو كولوزيو: (ليس لأحد أن ينكر أن ابن خلدون اكتشف مناطق مجهولة في عالم الاجتماع، إنه سبق ميكافيللي وفيكو ومنتسكيو إلى وضع علم جديد)[1]، ويقول المستشرق الأمريكي ناتانيل شميت: (أن ابن خلدون اكتشف ميدان التاريخ الحقيقي وطبيعته، وإنه فيلسوف مثل أوجست كونت وتوماس بكل وهربرت سبنسر، وإنه تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها كونت نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر)[2].

إن هذه الأحكام الجديدة قد أثرت على مسار البحث العلمي في هذا الجانب، الأمر الذي أدى إلى البحث بعد ذلك في محاولة اكتشاف معرفة إن كان كونت قد عرف آراء ابن خلدون أم لا؟ وهل هو مجرد توارد الخواطر أم هو المعرفة الحقيقية لأفكار العالِم العربي؟ وتحت وطأة الأحكام القديمة في كون كونت هو المؤسس الفعلي لعلم الاجتماع توارت بعض الحقائق لتفسح المجال للقول بأن ما بين العالمين هو مجرد توارد خواطر، يؤكده عدم معرفة كونت بالعربية وعدم ذيوع كتابات ابن خلدون وانحسار شهرته في تلك الفترة.

إن بعض الباحثين يؤكد أن أوجست كونت تعرف آراء ابن خلدون من خلال معرفته بالجو الشرقي الذي لم يكن بمعزل عنه، ويستدلون على ذلك بما يلي:

1 ـ نشر جرسان دي تاسي آراء ابن خلدون في علم العمران سنة 1824 في باريس، وظهرت آراء كونت في علم الاجتماع حوالي 1835م.

2 ـ كان لكونت ثلاثة تلاميذ من المصريين أهمهم هو المهندس مظهر بك الذي علق عليه كونت آمالاً كبيرة في نشر أفكاره في الشرق الأوسط، وأهداه كتابه (مجمل المذهب الوضعي) سنة 1849، ولايعقل ألا يكون

---

(1) ساطع الحصري/ دراسات عن مقدمة ابن خلدون/ ص256.

(2) المصدر السابق نفسه.

لهؤلاء أي دور في تعريف كونت بالفكر الشرقي خاصة في مجال اهتماماته.

3 - انتشرت في عهد كونت بعض أفكار ابن خلدون. فقد نشر دي سلان بعضاً من ذلك سنة 1844، وترجم أيضاً تاريخ البربر سنة 1847/ 1856، واهتم بالفكر الخلدوني دراسة وترجمة أكثر من مستشرق في هذه الفترة؛ ولذلك فإن كونت قد عاش في هذا الجو الذي بدأ فيه الاهتمام الغربي بفكر العالم العربي)[1].

لقد حظي ابن خلدون بدراسات وافية تخصصت في مقارنته بالكثير من عظماء الغرب الذين نسبت إليهم الكثير من الإبداعات الفكرية، فقد قورنت آراؤه بما عرفه العالم من آراء لأرسطو، وكان ذلك دليلاً على أهمية الأفكار التي نادى بها ابن خلدون؛ إذ ليس منا من لا يعرف منزلة أرسطو في الفكر العالمي، ولذا تعتبر مقارنة أفكار عالمنا العربي به من الأمور التي تصنفه في قائمة المفكرين العالميين، وقورن ابن خلدون أيضاً بأعلام آخرين احتلوا مكانة عظيمة في تاريخ البشرية الثقافي بما قدموه من آراء ونظريات، ونذكر منهم فيكو[2]، وميكافيللي، وماركس[3]، وآخرين غيرهم لا يتسع المقام لذكرهم في هذا المبحث، حتى إن روزنتال يقول: (لقد قورن ابن خلدون بهيجل، ومن الصعب أن نجد مفكراً لم يقارن به، وكل مقارنة بابن خلدون

---

(1) د. عبد العزيز عزت/ تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون/ أعمال مهرجان ابن خلدون/ القاهرة/ 1062/ ص52/ 53.

(2) هو جواني باتيستا فيكو Giobanni Vico ولد بنابولي سنة 1667 وتوفي بنابولي أيضاً سنة 1744، اشتهر من خلال كتابه (العالم الجديد Enza Vuava) الذي أهله ليحمل لقب مؤسس فلسفه التاريخ وهو يتألف من خمسة كتب: 1 - في الأسس والمبادىء 2 - في الحكمة الشعرية. 3 - في اكتشاف حقيقة هوميروس 4 - المجرى الذي يسير فيه تاريخ الأمم 5 - عودة الانقلابات وتكررها عند انبعاث الأمم بعد انقراضها. ينظر: ساطع الحصري/ ص180.

(3) كارل ماركس Karl Marx (1818/ 1883) اقتصادي واشتراكي ألماني كبير، يعد رائد الاشتراكية المتطرفة، ومؤلف أشهر كتاب فيها هو (رأس المال).

ترفع من شأن المقارن به. بالتأكيد إن ذلك عمل مدرسي متواضع يساعد كثيراً في فهمنا لابن خلدون)[1].

ونخلص إلى القول إن آراء ابن خلدون وأفكاره التي أهلته لأن يقارن بكل هؤلاء لهي أكبر دلالة على أهمية الرجل عند الغربيين ومنزلته لديهم، فقد تجلى الإعجاب بالإنسان في صور متعددة إن لم تكن تصريحاً تاماً فبطرق أخرى وهذه واحدة منها، فنحن نعرف أن هؤلاء المفكرين هم قادة الفكر الأوروبي في مجالات الفلسفة والاجتماع والتاريخ والإنسانيات عامة، ومقارنة ابن خلدون بهم في هذه المجالات كلها دليل على عظمته ومكانته على الرغم من أنه عربي مسلم، وهاتان الصفتان كفيلتان بطمس كل حديث عنه لما عرف عن المستشرقين من محاولة الغض من كل ميزة أساسها عربي أو إسلامي، لكن قوة الفكر الخلدوني وجدته هي التي فرضت على المستشرقين تناسي هذه الحساسية ووضعه في قمة السلم الفكري العالمي بهذه المقارنة.

ج ـ كثرة البحوث التي صدرت حوله وتفرعها وتواصلها

كنت قد نوهت سابقاً إلى أن شخصية ابن خلدون وكتاباته ـ خاصة المقدمة ـ قد مثلت معيناً لم ينضب حتى هذه اللحظة للكتاب والباحثين وطلاب العلم والمعرفة في مجالات الفلسفة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ خاصة، ابتدأ ذلك منذ بداية القرن التاسع عشر، واستمر حتى هذه اللحظة بقوة عجيبة لم يزدها الزمن إلا استمرارية وإغراء لمزيد من البحث والاطلاع، ويصعب ـ كما أومأت سابقاً ـ رصد أي اهتمام بباحث آخر غربياً كان أو شرقياً تدافعت الأقلام من مختلف اللغات لتكتب عنه مثل ما كتبت عن ابن خلدون.

---

(1) the Mugaddimah an Introduction to History/ New York/ 1958.

وعلى الرغم من إيماني بأن ما كُتب عنه لا يمكن حصره بدقة إلا أنني أكاد أثق فيما حصره عزيز العظمة في كتابه: Ibn Khaldun in modern Scholarship a Study in Orientlism الذي ذكر ما يزيد على 850 عملاً علمياً كتبت حول شخصيته وحول أعماله منذ بداية الاهتمام الأوروبي به ـ وهو الاهتمام الحقيقي بابن خلدون ـ لأن العرب والمسلمين لم يهتموا به إلا تبعاً لاهتمام الغرب، وهذا الرقم الذي ذكره العظمة وإن كان لا يدل ـ فيما أعتقد ـ على كل الأعمال إلا أنه يقارب القائمة الحقيقية فليس هناك ـ فيما أعلم ـ من حاول الحصر ووصل إلى مثل هذ الرقم.

والذي يهمني في ذلك أن هذه القائمة هي المعبر الحقيقي عمّا عنونت له بكثرة البحوث وتنوعها وتواصلها، وسنعرف ذلك بتفصيل من خلال ترجمة العناوين الرئيسة لهذه القائمة وهي كالتالي:

1 ـ الفهارس:

وهي الأعمال الرئيسة التي رصدت أعمال (ابن خلدون) أو ما كتب عنه، وقد حصر فيها المؤلف اثنين وعشرين فهرساً. نذكر منها في العربية مؤلفات: ابن خلدون لعنان، وكتاب (كشف الظنون) لحاجي خليفة، وكتاب سركيس معجم المطبوعات العربية والمعربة)، ونذكر في الإنجليزية ما كتبه فيشل: Selected Bibliography of ibn Khaldun وفي الإيطالية ما كتبه جابر يبلي: Saggio di Bibiografiae Concordanzo Della Storia D, ibn Khaldun.

2 ـ دوائر المعارف:

وقد احتلت الرقم من 23 إلى 110 وقد قسمها الباحث إلى:

أ ـ دوائر المعارف المبكرة التي تعاملت مع ابن خلدون ضمن تعاملها مع الشرق عامة.

ب ـ دوائر معارف اهتمت به من خلال اهتمامها بالإسلام وقدمت تراجم لكتاباته أو مختصرات منها.

ج ـ بعض الأعمال التي جاءت ضمن دوائر معارف عامة واهتمت به بصفة خاصة لأهميته التاريخية.

د ـ معظم دوائر المعارف في مختلف اللغات منذ القرن التاسع عشر تضمنت مواضيع حوله.

و ـ المؤلفات العامة في الثقافة والتاريخ العربي والإسلامي في معظمها تناولت حديثاً حوله.

وقد ذكر المؤلف بالتفصيل أسماء هذه الأعمال وناشريها وما يتعلق بالنشر من معلومات.

3 ـ أعمال ابن خلدون:

أ ـ المخطوطة: وهي أعمال ابن خلدون المخطوطة، وتوجد في كل من المغرب وفرنسا وبريطانيا وألمانيا وإسبانيا وتركيا والاتحاد السوفييتي وهولندا وأقطار أخرى، وقد اهتم بالكتابة حولها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (مؤلفات ابن خلدون).

ب ـ إضافات لتكملة الأعمال.

ج ـ ترجمات للأعمال الكاملة.

د ـ الطبعات الجزئية.

هـ ـ منتخبات من كتابات ابن خلدون.

و ـ مستخلصات من ابن خلدون.

4 ـ الترجمة له:

وقد احتوت رقماً من 223 إلى 263 وكانت موزعة كالتالي:

أ ـ المصادر الأولية
ب ـ الدراسات.
ج ـ سير روائية.

5 ـ ندوات ومناسبات خاصة:

وقد احتوت الأرقام من 324 إلى 330.

6 ـ دراسات حول ابن خلدون

وقد احتوت الأرقام من 331 إلى 823 وتضمنت القائمة العناوين التالية:
أ ـ مواضيع مختلفة.
ب ـ دراسات مبكرة.
ج ـ دراسات عامة.
د ـ نظرية المعرفة.
هـ ـ ابن خلدون العالم الاجتماعي
و ـ علم الاجتماع
ز ـ الاقتصاديات
ح ـ السكانيات، الجغرافيا، التربية وعلوم أخرى.
ط ـ ابن خلدون فيلسوف التاريخ.
ي ـ ابن خلدون المؤرخ.
ك ـ ابن خلدون المنظر اللغوي والناقد.
ل ـ ابن خلدون المسلم.

7 ـ ابن خلدون والثقافة السياسية العربية الحديثة:

وتضمن هذا العنوان أرقاماً من 824 إلى 854. ومن خلال ما عرضته هذه القائمة المهمة نرى أن الأعمال التي خص بها ابن خلدون كانت غزيرة لدرجة

الاستغراب، وكانت متنوعة شملت مختلف العلوم التي طرقتها المقدمة خاصة، وتاريخ العبر وأعماله الأخرى بوجه عام، بل تجاوزت ذلك إلى محاولة استنطاق أعماله لاستخراج نظريات ومعارف جديدة لم تكن معروفة قبل هذه الكتابات، وكانت هذه الأعمال قد كتبت في مختلف اللغات العالمية، بحيث مهد ذلك للفكر الخلدوني أن يعم أرجاء العالم فلم تحجزه العوائق الدينية أو العرقية أو السياسية، وكانت تلك ميزة لم ينلها غيره ـ فيما أعلم ـ إلا القليل كما هو الحال في الفكر الأرسطي، وبدرجة أقل في الفكر الرشدي والسينوي[1].

استفادة الغربيين من ابن خلدون
الظاهر منها والباطن

يعتبر الغربيون المستفيد الأول من كتابات وأبحاث ونظريات ابن خلدون، ذلك أنهم هم الذين اكتشفوه وسلطوا أنظار الباحثين نحو آرائه وأفكاره بما ترجموه منها أو بما درسوه وحللوه، ولم يكن هذا الاهتمام ـ بالطبع ـ ناتجاً عن حب لهذه الشخصية، أو رغبة في إظهار هذه العبقرية التي تنتمي إلى عرق عربي يستصغره الغربيون ويحتقرونه، وإنما كان هذا الاهتمام بسبب ما قدمته نظريات ابن خلدون من فوائد جمة لروَّاد الفكر الغربي، ولصنَّاع القرار السياسي في الحكومات الغربية، خاصة أثناء بداية اهتمامهم بالعالم العربي والإسلامي في فترات احتلاله الأولى، وفي مرحلة ما بعد النفط حتى أيامنا هذه.

لقد مثلت النظريات الخلدونية حاجة ذات أهمية كبرى لكثير من الغربيين، فلقد وجد فيها البحاث ضالتهم بما قدمته من آراء تتناول الدين

---

(1) Aziz Alazma /Ibn Khaldun in Modern Scholarship study in orientalis/ third world center/ London/ 1981.

والاقتصاد والسياسة وشؤون الملك والرعية، وتهتم بالتربية والتعليم وما يتعلق بهما من أمور اللغة والأدب والموسيقى، وتأخذ بحظ وافر من المعرفة المتعلقة بشؤون الحرب والسلم وأثرهما وأثر البيئة في تطور العمران البشري ونشوء الحضارات، إلى غير ذلك من معالم الموسوعة العلمية التي قدمتها نظرياته، والتي أولع بها الغربيون وأسسوا عليها الكثير من آرائهم وأفكارهم التي ظهرت بعد اطلاعهم. والباحث هنا لا يستطيع أن يؤكد بوضوح استفادة الغربيين المباشرة من الفكر الخلدوني، اللهم إلا تلك الشذرات البسيطة التي جاءت على لسان بعضهم معبرة عن أثر هذا الفكر في العالم الغربي، وذلك راجع إلى أن الغربيين قد استفادوا من التراث الإسلامي عامة في جميع جوانبه، عن طريق امتلاكهم لآلاف المخطوطات وتخزينها في مكتبات العالم الغربي، وهو ما أدى ـ كما يعترف بذلك الغربيون أنفسهم ـ إلى إرساء دعائم النهضة الغربية الحديثة التي كان الفكر الإسلامي، النظري منه والتجريبي، القاعدة الأولى له، وكان من المفترض علمياً ـ أن تسند الآراء لأصحابها الحقيقيين، ولكن الغرب لم يتورع في إخفاء مصادر مكتشفاته، بل ولم يتورع أيضاً في نسبتها إلى غير أصحابها الحقيقيين، (وذلك إما بتنسيبها للفكر اليوناني القديم أو بتنسيبها إلى مترجميها كما فعل قسطنطين الإفريقي الذي كان ينسب ما يترجمه إلى تأليفه الخاص أو كما فعل ألبرت الكبير الذي ينسب مقاصد الفلاسفة للغزالي ليوحنا الإسباني)[1].

ومن هذا القبيل أيضاً ما وجد (عند القديس أنسلم الذي عاش متنقلاً بين إنجلترا في الشمال وروما في الجنوب فها هو يأخذ ـ على سبيل المثال ـ ما يعرف بالدليل الوجودي على الصورة التي وضعها الفارابي، ولا يشير إلى مصدره، مما جعل يوسف كرم يعتقد بأن الاسم ابتكره من عند نفسه فعرف

(1) د. محمد ياسين عريبي / الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي/ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية/ ط1/ 1991/ ص138.

باسمه. وما أكثر العلوم والمعارف العربية التي عرفت بأسماء أوربيين ونسبت إليهم وهي في أصولها عربية)[1].

وإذا كان هذا طابع الغربيين في تعاملهم مع التراث الإسلامي عامة، حيث ينسبون ما يكتشفون إلى أنفسهم دون تورع، فإن الحال مع ابن خلدون وما اكتشفه من نظريات وحقائق علمية ستكون بنفس المنهج أو أشد؛ ذلك لأنه كان غزير الإنتاج وهذا أدى إلى الإقبال الهائل للغربيين على مكتشفاته، ومن ثم استعمالها بالطرق التي تناسب أذواقهم وأهواءهم، فما اعترفوا بنسبته إليه ظل لصيقاً باسمه، وما استكبروه عليه وصعب عليهم أن ينال شرفه قالوا إنه استمده من مصادر يونانية أو لاتينية، وما لم يستطيعوا إخفاءه من مكتشفاته وقفوا أمامه حيارى، وادعوا أنه من قبيل توارد الخواطر بينه وبين بعض المفكرين الغربيين، وهكذا وفي ظل هذا التعامل غير العلمي مع تراثه غابت الحقيقة في مسألة استفادة الغربيين من أفكار عالمنا، وبقي الأمر اجتهادياً يبحث في ظل تحكم الغربيين في كل المصادر التي تكشف عن هذه القضية باعتبار ابن خلدون نفسه اكتشافاً غربياً.

الاستفادة الظاهرة للفكر الغربي من ابن خلدون

في غير إطار البرهنة العلمية، وميلاً إلى الاجتهاد أقول: إن الغربيين استفادوا من الفكر الخلدوني كثيراً وذلك من خلال ما قدمه من نظريات علمية جديدة في الحقلين الرئيسين: علم التاريخ وعلم الاجتماع، هذه النظريات التي يختلف الباحثون في جدتها وطرافتها اختلافهم في الاعتراف بفضل هذا العالم أو عدم الاعتراف به، فمن قائل إنه مؤسس علم الاجتماع الحقيقي، ومن قائل إنه استمد معارفه وآراءه من آخرين سبقوه وليس له إلا فضل الجمع

---

(1) المصدر السابق نفسه/ ص139.

والتصنيف، ولكن القول الفصل في هذه القضية يفسره إقبال الغربيين الهائل على مؤلفه المسمى بالمقدمة دون بقية مؤلفاته، هذا الإقبال الشديد الذي أصبح ظاهرة لا يمكن غض الطرف عنها، وهنا نتساءل: هل يمكن أن يكون هذا الإقبال مدفوعاً بحب شخصيته؟ إن ذلك أمر مستبعد، فعقدة التعالي الغربية التي تنظر إلى الشرقي عامة وإلى المسلم خاصة نظرة الاحتقار والاستصغار تجعل ذلك أمراً مستبعداً، وعلى ذلك ليس لهذا الإقبال من تفسير إلا تلك الحقائق الكثيرة التي أشار إليها ابن خلدون في موسوعته؛ من تفسير لوقائع التاريخ، وإدراك لواقع الأحداث، واستنتاج للعوامل المحركة لمسارات البشرية، صاغه مؤلفنا فيما عرف بفلسفة التاريخ أو علم العمران البشري.

كذلك فإن المنهج الذي صاغ به نظرياته وآراءه كان منهجاً عملياً جمع بين التجربة والنقل والتحليل والاستنتاج، بحيث أدى في النهاية إلى صياغة نظريات عايشت الواقع وتفاعلت معه بصورة أسالت لعاب الغربيين، وشدت انتباههم حين أحسوا بإمكانية الاستفادة منه بشكل موسع في إطار صوغ العلاقات الاجتماعية والاقتصادية المختلفة.

وهكذا إذا تركنا هذه القضية التي قد تبدو جدلية بعض الشيء، وانتقلنا إلى محاولة البحث عن استشهادات لاستفادة الغربيين من الفكر الخلدوني فإن أبرز ما يدلنا على ذلك هو الاستشراق الفرنسي الذي وجد من هذا الفكر مجالاً خصباً للتعرف على طبيعة التركيبة السكانية للشمال الإفريقي الذي توجه الاستعمار الفرنسي لاحتلاله، فلقد ساهمت ـ كما يقول بعض الباحثين ـ نظرياته عن البربر وطريقة تعاملهم مع كل الأنظمة التي سادت المنطقة في فترات متعددة في توجيه الفرنسيين إلى كيفية التعامل مع هذه الفئات والسيطرة عليها.

لقد لقيت دراسة كتاب ابن خلدون في فرنسا وحدها (أساساً سياساً

وتأييداً مادياً وطيدين، فلقد بدأ التوسع الفرنسي في الشمال الإفريقي لا بغزو الجزائر عام 1830، لأن الغزو كان خاتمة أخيرة فحسب لعملية التغلغل الاقتصادي والسياسي للبرجوازية الفرنسية، تلك العملية التي بدأت في بلدان المغرب منذ أمد طويل مؤيدة من السلطة الملكية)[1].

(لهذا كان من الضروري جمع معلومات عن العلاقات الاجتماعية والخصائص السلالية للسكان المحليين، وعن ظروف حياتهم ونشاطهم الاقتصادي وخصائصهم الحربية وعقائدهم الدينية، إذ بدون معرفة التاريخ والتنوجرافيا والتنظيم الاجتماعي والسياسي للبلاد ـ كان من المستحيل أن يتم الغزو، وأن ترسم الخطة السياسية للعلاقة بالسكان المحليين)[2].

لذلك كله ونتيجة لما أظهره السكان من مقاومة للغزاة كان لزاماً على الاستشراق الفرنسي ـ الخلفية الثقافية للاستعمار الفرنسي ـ أن يبحث في تراث هذه المنطقة، لعله يجد ما يعينه في تفهم عقلية هؤلاء السكان المقاومين للغزو، وما يمكنه من ترويضهم والتعامل معهم، وقد وجد المستشرقون الفرنسيون ضالتهم في كتاب ابن خلدون [العبر] الذي شرح فيه كل الخصائص الاجتماعية والعرقية لهؤلاء السكان، لذلك اهتمت وزارة الحربية بشكل خاص بهذا الكتاب وما يقدمه من معلومات (ففي عام 1840 عرض وزير الحربية الفرنسية على دي سلان ـ تلميذ سلفستر دي ساسي ـ أن ينشر ويترجم الأجزاء التي تتصل اتصالاً مباشراً بتاريخ المغرب من مؤلف ابن خلدون، وسرعان ماعين دي سلان كبيراً لمترجمي الجيش الإفريقي لدى هيئة أركان حرب القيادة العامة للقوات المسلحة الاستعمارية في الجزائر)[3].

ومن ذلك الوقت ازداد الاهتمام الفرنسي بكل مؤلفات ابن خلدون،

---

(1) د. سفيتلانا باتسييفا/ العمران البشري في مقدمة ابن خلدون. ص/ 101.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدرالسابق نفسه/ ص102/ 103.

حيث جمعت مخطوطاته من كل مكان، ودعمت الحكومة هذه الجهود إلى أن تكللت بترجمة أعماله وتقديمها بعد ذلك إلى العالم عامة، لينفتح الغربيون على نظريات جديدة في مجالات علم الاجتماع البشري وفلسفة التاريخ، ولينكبوا على تحليلها على مختلف المستويات متخذين من جدتها وواقعيتها أساساً لخوض ميادين جديدة ما كان لهم الانتباه إليها لولا الإشارات الخلدونية.

وإضافة إلى هذه الاستفادة السياسية الاستعمارية الغربية من كتاباته، نضع أيدينا على استفادات أخرى للغربيين من الفكر الخلدوني هي أقرب إلى العلمية، وتكمن هذه فيما اكتشفه ابن خلدون من آراء ومفاهيم وفيما صاغه من نظريات، وفي هذا المعنى يقول أحد الباحثين: (إن جرداً للمفاهيم الأساسية التي كان يداولها هؤلاء يجعلنا نرى أن كثيراً منها مستقاة من ابن خلدون مع تحميلها طبعاً ما كان يشغل هؤلاء المفكرين، وإضفاء معان عليها مستمدة مما عرفوه من الفكر الغربي، خاصة ما آل إليهم من فكر الأنوار، فمفاهيم (الاستبداد) و(الشورى) و(الوازع) و(الملك القهري) و(الملك الطبيعي) و(العمران) كلها طبعاً مفاهيم خلدونية استعملوها على النحو الذي أسلفنا، فقد شغلتهم كثيراً مسألة (الاستبداد)، رأوا فيه سبب تأخر الشرق وانحطاطه، ولا سبيل للخروج من هذا الانحطاط إلا بتقييد السلطة بالقانون وبالشورى المنظمة، فالاستبداد مناف للتمدن، ومن هنا راج عندهم ما يقوله ابن خلدون من أن الظلم مؤذن بخراب العمران وكتبوا كثيراً حول هذه المسألة)[1].

وإلى جانب ما تقدم فإننا نجد أن الغربيين استفادوا كثيراً مما توصل إليه ابن خلدون من نظريات نذكر منها توصله قبل غيره إلى رصد أخطاء ومزالق المؤرخين، وتخليصه الكثير من الروايات مما لحق بها من الأخبار الكاذبة، وهذا إلى جانب أنه إسهام في تصفية التاريخ البشري، فإنه نقل أمين للحوادث

(1) علي أومليل/ في التراث والتجاوز/ المركز الثقافي العربي/ ط1990 بيروت ص41.

التي تفيد كثيراً في التعامل الغربي مع الشرق قديماً وحديثاً، ونشير هنا أيضاً إلى أن الغربيين استفادوا كثيراً من إشارات ابن خلدون التربوية سواء على صعيد اكتشافه لما يسمى بعلم النفس التربوي، أو على صعيد إشاراته إلى التفاعل القائم بين البيئة والمدرسة، الأمر الذي كان له صدى كبير في وضع النظريات الغربية الحديثة عن التعليم[1].

وأما موضوع علم الاجتماع ومدى الاستفادة الغربية من نظريات ابن خلدون في هذا المجال، فإن الموضوع وإن كان مثار جدل بين مثبت لأسبقية ابن خلدون، أو عدمها إلا أن الكثير من الباحثين يؤكدون أنه قدم الكثير مما أفاد الغربيين في هذا المجال مما حدا ببعضهم إلى الاعتراف بأن علم الاجتماع هو تأسيس عربي قدمه إلى العالم ابن خلدون، وفي هذا المعنى يقول أحد الباحثين: (السوسيولوجيا أسسها ابن خلدون، وظلت بدون تغيير لمدة تقارب خمسة قرون، ودار العلماء الأوروبيون حول سوسيولوجيا ابن خلدون، ولكنهم لم يستطيعوا أن يقدموا شيئاً يماثل ما قدمه ابن خلدون ولا يوجد أي مأثرة في تأسيس السوسيولوجيا لا الفيكو كما يؤكد الإيطاليون ولا كتلية كما يدعي البلجيكيون، ولا عند أوجست كونت كما يعلن الفرنسيون. فمؤسس السوسيولوجيا هو المفكر العربي الإسلامي ابن خلدون)[2].

هذا على الصعيد العام، أما على الصعيد الشخصي فإن الكثير من المفكرين الغربيين الذين تعاملوا مع فكره قد ـ استفادوا ـ وبصورة مباشرة أو غير مباشرة مما قدمه هذا العبقري العربي، غير أن الكثير منهم يجد غضاضة في الإشارة إلى استفادته هذه، ولذلك تبقى ملاحقة هذه الاستفادات الغربية بعيدة المنال بعض الشيء، اللهم إلا بعض الشذرات التي قد توجد متناثرة في بعض المصادر، ومن هذه التي وقعت تحت يدي الإشارات التالية:

---

(1) علي الحوات/ ابن خلدون عالم الاجتماع العربي/ مج. الفكر العربي/ ع16/ ص109.

(2) أ. أ. إجناتنكا/ ابن خلدون/ تر. د. علاء حمروش/ ص82.

1 ـ في محاولة الكشف عن تأثير أفكار ابن خلدون على ماركس وأنجلز يؤكد بعض الباحثين أن ميكافيللي كان متابعاً لأفكار العالم العربي، وهو بذلك يعد حلقة هامة في نشأة المادية التاريخية، كما أن باحثين آخرين يؤكدون أن (مورجان) مؤلف كتاب (المجتمع القديم) كان قد اطلع على مقاطع مترجمة من المقدمة، وأن أنجلز في كتابه (نشأة العائلة والملكية الخاصة والدولة) قد قدم عرضاً لما تضمنه كتاب مورجان، وهو بالتالي يعد واقعاً تحت تأثير ما قرأه مورجان من أفكار المقدمة[1].

2 ـ يشير بعض الباحثين إلى أن العلامة جمبلوفتش (1838 ـ 1909) قد استفاد كثيراً من آراء ابن خلدون التي اطلع عليها خاصة في موضوع تطور المجتمع والدولة التي كتب عنها مقالة طويلة، ويرصد هؤلاء الباحثون تشابهاً واضحاً بين أفكار جمبلوفتش في موضوع العنصر وأفكار ابن خلدون في موضوع العصبية، وكذلك موضوع الخيرات المادية والسلطة عند الأول، وموضوع الملك عند الثاني[2].

3 ـ يرصد باحثون غربيون استفادة الكثير من الكتاب الغربيين المحدثين من ابن خلدون، وخاصة المستشرقين منهم، ويستشهدون على ذلك بالاستفادات التالية:

أ ـ استفاد مكسيم رودنسون كثيراً من الآراء الاقتصادية لابن خلدون وذلك في كتابه (الإسلام والرأسمالية).

ب ـ استفاد أولسنر Olsner كثيراً من ابن خلدون حين تعرف عليه عن طريق سيلفستر دي ساسي، وكانت استفادته بشكل خاص في موضوع السمات الأساسية لمجتمع ما قبل الإسلام، وموقف محمد والنبوة وعوائد البربر.

---

(1) المصدر السابق نفسه ص84، وانظر أيضاً: عنان/ ابن خلدون حياته وتراثه الفكري/ ص174.

(2) المصدر السابق نفسه/ ص89.

ج ـ استفاد جولد تسهير من المقدمة في دراسته للفرق الإسلامية وذلك في كتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام).

د ـ استفاد جب من آراء المقدمة في بعض التحليلات السياسية الإسلامية وذلك في كتابه المحمدية.

هـ ـ يستخدم فون غرانباوم آراء ابن خلدون في تحليلاته لأسباب سقوط (مدينة الله) في كتابه (الإسلام واكتمال (المجتمع)[1].

وهكذا نستطيع أن نؤكد ـ ومن خلال هذه الإشارات البسيطة ـ أن ابن خلدون كان مصدراً للمعرفة الاستشراقية؛ فلقد استخدم المستشرقون آراءه وأفكاره بشكل موسع وخاصة في أبحاثهم الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، وبصورة محددة ما تعلق منها بالعالم العربي والإسلامي، وهذا يؤكد ما كنت قد نوهت عنه سابقاً من أن الفكر الخلدوني وإن كان قد سبقنا بقرون عديدة، إلا أنه لا زال قادراً على حل الكثير من مشكلاتنا المعرفية؛ مما يجعله فكراً متجدداً يفرض نفسه دون الحاجة إلى اعترافات الأوروبيين أو غيرهم بسبقه أو أهميته.

الاستفادة الباطنة للغربيين من الفكر الخلدوني

بعيداً عن الاستشهادات الواضحة والبرهنة المباشرة نقول: إن رصد مسألة استفادة الغربيين من الفكر الخلدوني تبدو أمراً مؤكداً لا مجال لمناقشته، ذلك أن الباحثين يؤكدون في كثير من المواضع أنه المؤسس لكثير من النظريات التي كان البحاث إلى وقت متأخر يظنون أن الغربيين قد سبقوا إليها، فهل يعني هذا الاعتراف بسبقه لهذه النظريات اعترافاً بالاستفادة الغربية منه؟

---

(1) جورج لابيكا/ السياسة والدين عند ابن خلدون/ تر. د. موسى وهبة وآخر/ ص14 وما بعدها.

أظن أن هذا هو المأزق الذي لم يستطع أحد أن يقطع به أو أن يحاول البحث فيه أصلاً، لعله يكون من قبيل الاستكبار الغربي في أن يكون عالم شرقي وعلى الأخص ـ عربي مسلم ـ قد قدم ما يفيد الفكر الغربي، وإن تم الاعتراف في موضع فإنه يتم التراجع عنه في موضع آخر حتى لدى البحاث العرب والمسلمين، انظر إلى هذا المثال الذي أسوقه من كتاب الدكتور عنان حين يقول عن استفادة ميكيافيللي من ابن خلدون: (ومن المدهش أن نرى كم تتفق الإجراءات التي ينصح ابن خلدون باتخاذها للفاتحين الظافرين لكي يؤكدوا سلطانهم، مع النظم الحربية التي أثبت البحث التاريخي الحديث أن مؤسس الدول الأوروبية في العصور الوسطى قد اتخذها، بل إن فضل السبق يرجع بحق إلى العلامة الاجتماعي العربي (ابن خلدون) فيما يتعلق بهذه النصائح التي أسداها ميكيافيللي بعد ذلك بقرن إلى الحكام في كتابه الأمير)[1].

ولعل هذه اللهجة التي مرت بنا واضحة في تقرير استفادة ميكيافيللي من نصائح ابن خلدون، إذ إنه مع إقراره بسبقه إلى هذه النصائح يؤكد أن ميكيافيللي قد ضمنها كتابه الأمير وهو ما يعني نقلها منه، ومع ذلك فلننظر حديثه في موضع آخر من هذا الكتاب عن استفادة ميكيافيللي منه فيقول: (وقد نتساءل أخيراً، هل وقف المفكر الإيطالي على شيء من تراث ابن خلدون واسترشد به، أو وقف على شيء من آثاء المفكرين المسلمين في موضوع السياسة الملكية وانتفع بها؟ نعتقد مع العلامة جمبلوفتش أن ميكيافيللي لم يعرف حين كتابة (الأمير) شيئاً عن ابن خلدون أو عن آثاره، ولم يعرف من جهة أخرى شيئاً من آثار المفكرين المسلمين في موضوعه، صحيح أن بعض نواحي التفكير الإسلامي كانت معروفة في إيطاليا، قبل ميكيافيللي وفي عصره، وكانت ثمة علائق فكرية قديمة بين مسلمي الأندلس وشمال إفريقية وبين المجتمعات الفكرية في إيطاليا، وكانت آثار إسلامية

(1) محمد عنان / ابن خلدون/ ص179.

كثيرة قد ترجمت يومئذ إلى اللاتينية، ولكننا لا نلمح في أثر ميكيافيللي شيئاً يدل على أنه عرف ابن خلدون أو أي مفكر مسلم في موضوعه)[1].

وهكذا تبدو هذه اللهجة واضحة في نفي أي أثر للعالم العربي في فكر العالم الإيطالي وأبحاثه بعد اللهجة الواضحة في إثبات هذا الأثر كما قدمت، وإذا كان هذا التناقض يرد عن المفكرين والبحاث العرب والمسلمين فيكف يمكن أن نطمع برصد هذه الاستفادات عند الكتاب الغربيين، إن ذلك بعيد الاحتمال.

ومن هذا المنطلق فإني أستطيع أن أقرر أن الاستفادة الباطنة من ابن خلدون هي أوسع بكثير من الاستفادة الظاهرة، ويتضح ذلك من الإقبال الواسع والمنقطع النظير للمستشرقين على كتاباته، إذ لو لم تكن هناك فائدة كبيرة لما وجد هذا الإقبال، فها هم المفكرون المسلمون في مختلف المجالات الذين أثبتوا تفوقاً واضحاً في كثير من العلوم، ولكننا باستثناء ابن رشد لم نجد إقبالاً غريباً على مؤلفاتهم يضاهي إقبالهم على المقدمة بشكل خاص، وهذا ما يؤكد أنهم نهلوا من علومها واستفادوا من تحليلاتها في تأسيس الكثير من الآراء العلمية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والفلسفية، ولكنهم ـ كعادتهم في التعامل مع التراث الإسلامي ـ لم يشيروا إليها في مصادرهم ومراجعهم، وتلك منهجية استشراقية واضحة أشرنا إلى معالمها في بدايات هذه الأطروحة.

وعلى هذا المنوال نستطيع الإشارة إلى بعض الأمثلة التي استفادت باطناً ولم تشر ظاهراً، فقد أثبت في صفحات ماضية بعض الدلائل والبراهين التي تشير إلى إمكانية استفادة أوجست كونت من كتابات وآراء ابن خلدون، هذه الاستفادة التي أدت في بعض الأحيان إلى تراجع البحاث الغربيين أنفسهم عن وصف أوجست كونت بمؤسس علم الاجتماع وإطلاق هذا الوصف على

(1) المصدر السابق نفسه/ ص202/ 203.

العالم العربي، ومن هذا المنطلق نشير إلى أن بعض المصادر تشير إلى أن بعض المستشرقين ينهلون من علوم المقدمة دون الإشارة إليها، حيث يقول لابيكا في معرض حديثه عن اهتمام المستشرقين بابن خلدون: (وكذلك الأمر بالنسبة إلى فون غرانباوم Von Grunbaum الذي غالباً ما يستخدم ابن خلدون دون أن يشير إلى آرائه في دراسته لأسباب سقوط مدينة الله في صدر الإسلام ويمكن إبداء ملاحظات مماثلة بصدد أطروحات وات MONTGOMERY WATT الخصبة جداً حول نشأة الإسلام ودور الأيديولوجيا الإسلامية)(1).

وفي هذا الإطار هناك ظنون تشير إلى أن فرنسيس بيكون Bacon francois (1561 ـ1626) متهم بسرقة الفكر الخلدوني، ولكن على الصعيد المنهجي ليست هناك أي دلائل مؤكدة على ذلك.

أما غوستاف لوبون فإن هناك إشارة استشراقية واضحة في سرقته لفكر المقدمة تبدو ـ على الرغم من اعتراض البعض عليها ـ واضحة في تقرير وتأكيد سرقة المستشرقين لأفكار عالمنا، إذ يقول المستشرق الألماني الهرنيم: (لست أشك في أن غوستاف لوبون قد سرق طريقة ابن خلدون في مقدمته للحضارات الأولى سرقة شنيعة معيبة لا تخفى حتى على البسطاء، وأنه حاول سترها بأفكار علمية حديثة)(2)، ويؤكد هذه القضية مستشرقان آخران هما المسيو ماله المؤرخ الفرنسي، والمسيو سينوبوس أستاذ التاريخ في جامعة السوربون الذي يقول بعد أن يمتدح نشاط لوبون: (ومع ذلك فهو مقلد ماهر يعرف كيف يحور ويبدل ويدعي ملكية ما يدلي به كأنه رأي خاص، وليست مقدمته للحضارات الأولى إلا خيالاً صحيحاً لمقدمة ابن خلدون المؤرخ العربي)(3).

---

(1) جورج لابيكا/ السياسة والدين/ ص15.

(2) ممدوح حقي / بين ابن خلدون وغوستاف لوبون/ مجلة الحديث/ عدد 9/ أيلول 1932/ ص98.

(3) المصدر السابق نفسه.

هذه هي إذاً شهادة غربية تكاد تصل إلى درجة اليقين بصدورها عن ثلاثة أعلام من المستشرقين الغربيين، تثبت دون شك كيف يستفيد المستشرقون من الفكر العربي، ثم يستكبرون في الإعلان عن ذلك مؤكدين خروجهم عن المنهج العلمي السليم الذي يدعي البعض أنهم خير ممثل له، في نفس الوقت الذي يحاول فيه بعض المفكرين العرب المحدثين التقليل من قيمة هذه الشهادة لإبعاد صفة السرقة التي أثبتناها سابقاً حين يقول: (إني أراهم متغالين جداً ومتحاملين، لأن النظريات الثابتة أو المتفق عليها عامة لا يعد سردها وإيرادها سرقة، وهل يريدون من المسيو لوبون أن يقول: بأن الناس يتأخرون في قانون التطور إلى الوراء فيصبحون بداة بعد أن كانوا متمدينين لنقول إنه لم ينقل عن ابن خلدون القائل كما يقول العارفون بأن الناس يتقدمون في سلم الحضارة من البداوة إلى المدنية. وهل تريد أن يقول غوستاف لوبون بأن الطير يمشي على أربع والفرس يطير لنقول بأنه لم ينقل عن ابن خلدون؟ نعم نحن لا ننكر بأنه حاول أن يقلده في مقدمته وحلم أن يضارعه فيها. . . . ولكننا ننكر بأنه سرقها وحورها وادعاها لنفسه بمهارة كما يقولون)[1].

هذه هي صورة الفكر العربي المدافع عن الفكر الاستشراقي، تمثل حالة من حالات التبعية التي بلغت أوجها في تغطية المستشرقين وإعلاء شأنهم، حتى وهم أنفسهم يعلنون عن عظمة الفكر الإسلامي ممثلاً في ابن خلدون، وكيف أنه سرق من قبل الفكر الغربي الذي يقف الباحثون العرب للدفاع عنه، إنها حالة أسف على أي حال في جانب، وحالة افتخار في جانب آخر، نرى لزاماً علينا إبرازها احتراماً للمنهج العلمي السليم.

---

(1) المصدر السابق نفسه.

القسم الرابع

منهج الغربيين في دراسة التراث الخلدوني

دراسة نقدية

منهج الغربيين
في دراسة التراث الخلدوني

دراسة نقديــة

تمهيد:

أجدني مضطراً إلى الاعتراف بأن هذا الباب الذي ـ هو كما خططت له ـ الخلاصة التي من خلالها سأقيِّم جهود الغربيين في تعاملهم مع الشخصية ـ أعترف بأن هذا النوع من الدراسة هو جهد فريق ولا يمكن أن يقوم به شخص، وليس هذا تنصلاً من مسؤولية تكفلت بها، ولكنه حقيقة علمية تنطلق من ضخامة التراث الغربي الذي كتب حول هذه العبقرية، ذلك التراث الذي أشرت إلى نوعيته وكميته في صفحات ماضية، والذي يشكل مظهراً فريداً في الدراسات الحديثة، قد يكون الوقوف عليه ونقده أمراً ملحاً وضرورياً؛ وذلك لما يترتب عليه من إظهار صورة العلائق الفكرية بين الشرق والغرب في ضوء التعالي الغربي حتى في ظل التفوق الشرقي، ونظراً لهذه الخصوصية وحدها فإن جماعية هذا العمل هو الطريق الأقوم لإظهار هذه الغاية.

ومن خلال ذلك فإن محاولتي هذه ستكون إشارات برقية ستساعد من يأتي من بعدي من الباحثين لإكمال هذا الموضوع وسبر أغواره، من أجل إحقاق الحق في بعض المسائل التي يحاول الغربيون انتزاعها من اللحاق

بالفكر الشرقي، حتى ولو بدت الدلائل والبراهين على حقيقتها بمنزلة الشموس المضيئة التي لا تخفى إلا على كل متكبر.

إن الدراسات الخلدونية التي تعامل معها الغربيون بتوسع لا مثيل له، وبفوقية لا مثيل لها أيضاً، لتؤكد لنا في ملاحظة أولية عامة أهمية الالتفات إلى تراثنا بكامله، وكيف جالت فيه أيدي الغربيين، وكيف قدموه إلى أجيال العصر الحديث في شكل مسلمات وثوابت استنتجوها، وتولى العلمانيون والمستغربون تقديمها وصوغها بلغات شرقية مكنت من انتشار ما حوته من أفكار ونظريات خاطئة، وما سنتناوله من تقييم الجهود الغربية في دراسة التراث الخلدوني، وكيف تأثر البحاث الشرقيون بهم إلا دليل واحد من وقائع متعددة تنتظر كلها من يكشف عن تلاعب الغربيين بها.

المنهج الغربي في دراسة التراث الخلدوني

نظرة وصفية

يعتبر التعامل الغربي مع الفكر الخلدوني أحد أهم الأمثلة على فساد المنهج الغربي في دراسة الفكر الشرقي عامة والإسلامي بصفة خاصة، ذلك أنه منهج في معظم سماته تحكمه المصلحة والأنانية، ويختفي من كثير من معالمه المنهج العلمي السليم، وهذا ليس بمستغرب إذ لو كان المنهج الاستشراقي علمياً لما رصدت هذه الأخطاء الفاحشة في تقديم وتقويم الفكر الإسلامي من طرف المستشرقين، ولو سلم المنهج الغربي واتصف بالعلمية لما وجد استشراق أصلاً، ولبقيت هذه الظاهرة في إطارها العادي على أساس أنها من قبيل التبادل المعرفي والثقافي بين الأمم والشعوب، أو من قبيل الاشتراك في الفكر الإنساني انطلاقاً من مقولة أن العلم لا وطن له.

إن السمة الرئيسة التي أرصدها في هذا المنهج هي **التناقض الواضح في**

التعامل مع هذه الشخصية، هذا التناقض الذي امتد إلى جوانب متعددة: منها التناقض في وصفه والحكم عليه، والتناقض في تقرير مكانته وقيمته بين مناظريه في عصره، أو مع من جاء بعده، كما أن هذا المنهج يتضمن محاولة غير علمية لاجتثاث ابن خلدون من جذوره الإسلامية، واعتباره نبتة لا علاقة لها بالفكر الإسلامي الذي هو في نظرهم ـ وخاصة في عصر ابن خلدون ـ لا يرقى إلى أن يصدر من الآراء والنظريات ما صدر عن ابن خلدون، وهذه السمات هي ما سأحاول إيرادها بشيء من التفصيل في السطور القادمة.

التناقض في التعامل
مع ابن خلدون

1 ـ تناقضهم في وصفه

يتناقض الغربيون كثيراً حين يقيّمون فكر ابن خلدون، أو حين يحاولون وصفه من حيث الانتماء إلى فكر معين، وخاصة إذا ما تعلق الأمر بعلاقته بالإسلام، ومن أبرز أوصافهم له أن بعضهم يرى أنه مسلم تقليدي، أي إنه محافظ على نسق التابعين ومن سار على نهجهم، وأجدني أشتَمُّ من وصفه بالتقليدي أنه غير مجدد، وأن ما ذكره من آراء لا تتجاوز في مضمونها ما تضمنه القرآن الكريم، وإذا كان ذلك كذلك فإن هذا صحيح لأن الرجل تربى في بيت إسلامي شديد التعلق بالإسلام، وحفظ القرآن الكريم، ودرس على أهل الفقه والتوحيد والتفسير، وخالط القضاة والولاة والمفتين، وهذه كلها تجعل منه متين العود في جانبه الإسلامي، يستضيء بآيات القرآن الكريم، ويستهدي بهدي رسول الله ﷺ، وأما إذا كان مرادهم بالتقليدية أنه لم يخرج في آرائه ونظرياته عن الذي قال به الأقدمون من مفكري الإسلام، وأنه ناقل فإن ذلك لا أساس له من الصحة وتكذبه آراء ابن خلدون وما وجد فيها الغربيون أنفسهم من إبداع جذب انتباههم إليه أكثر من أي مفكر آخر.

وعلى كل حال، فإن المهم هنا هو أن وصف ابن خلدون بأنه مسلم تقليدي لا يستقر عند البعض الآخر من المستشرقين، إذ سرعان ما نجد وصفاً مناقضاً له تماماً، إذ يرى آخرون بأنه مفكر تحرر من أثر الدين، أي أنه تخلص من تأثيرات الدين اعتقاداً وتفكيراً، وما عبر عنه من آراء ونظريات إنما مردها إلى تجربته السياسية والاجتماعية، وهذا الوصف وإن كان يجافي الحقيقة تماماً، إلا أن الذي يهمنا فيه أنه يعبر عن تناقض صارخ في الفكر الاستشراقي، حيث لا نستطيع القطع برأي ثابت حول فكر الرجل أهو إسلامي شكلاً وموضوعاً حتى نصفه بالمسلم التقليدي، أم هو بعيد عن الإسلام حتى نصفه بأنه تحرر من أثر الدين.

وعلى كل حال فالوصف لا يغني عن إيراد الشواهد، ولذلك فإن هذين الوصفين قد يتمثلان في دراستين غربيتين عن ابن خلدون، إحداهما للمستشرق الكبير فرانز روزنتال FRANS ROSENTAL في دراسة بعنوان (ابن خلدون في وقته) والأخرى للمستشرق جب GIBB في دراسة بعنوان (دراسات في حضارة الإسلام) إذ يقول الأول: (في حالة ابن خلدون، موقفه من الإسلام كدين أصبح موضوعاً غريباً إن لم يكن بين معاصريه، فهو بالتأكيد بين المختصين المحدثين الذين شعروا من حين لآخر بأن علمانيته على ما يبدو، التي تقترب من التاريخ والمجتمع ورطته في نوع من الصراع مع بيئته الدينية)[1].

ولعله من قبيل المصادفة أن نجد رأياً يقترب من هذا لباحث آخر يتفق لقباً مع روزنتال ويختلف حقيقة ألا وهو أروين روزنتال ERWIN ROSENTAL الذي يقول: (علينا أن نؤكد بوجه خاص أن ابن خلدون على أساس من ملاحظه ومشاهداته يدرك أن الملكية قد تتحقق دون أي تقليد أو عون إلهي،

---

(1) Frans Posental/ Ibn Khaldun in his time. p22

ويعد هذا دلالة على الفكر المستقل البارىء من القيود اللاهوتية جميعاً)[1].

وإذا كان هذا هو رأي الروزنتاليين في استقلالية الفكر الخلدوني وبعده عن السيطرة الدينية، فإن هاملتون جب H. GIBB يؤكد هذا التناقض الذي أحاول رصده ويقرر رأياً مخالفاً لرأيهما حيث يقول: (ويبدو لي على الرغم من الجهود التي بذلها الدكتوران ـ يقصد د. كامل عياد ود. أروين روزنتال ـ ليلائما بين نظرية ابن خلدون في الدين والدولة، وبين موقفه السني، لا يزال هناك تناقض بين هاتين الحقيقتين يتطلب تفسيراً وحلاً، فابن خلدون لم يكن مسلماً فحسب بل كان ـ كما تكاد كل صفحة من صفحات المقدمة تشهد ـ فقيهاً متكلماً من أتباع المذهب المالكي المتشدد، وكان يرى الدين أهم شيء في الحياة، وأن الشريعة هي الطريقة الوحيدة إلى الهدى)[2].

وبالعودة إلى فرانز روزنتال نراه يحاول تأكيد رأيه في موقف ابن خلدون من الدين ببعض القضايا التي يراها أنها غير عادية في السلوك الخلدوني، ومنها ـ على سبيل المثال ـ تصرفاته مع المسيحيين واليهود التي لا تتفق كما يرى مع التقاليد الإسلامية في كثير من الأقطار، والتي يرى فيها تحرراً من قيود عصره، وهذا واضح في عدم تردده في الاتصال بالمسيحيين واليهود حين احتاجت دراسته إلى مراجع تتطلبها أبحاثه، وهكذا تكونت له آراء وأفكار حول اليهود ربما تعكس تأثره بالتاريخ اليهودي وبفكر ابن ميمون بصفة خاصة، وبالتحديد في قضية الجبن، وعلاقته بالاستعباد والاستبداد، وقضية التأثير المنشط للحياة الصحراوية، وكلا الفكرتين كان لهما دور في نظرية ابن خلدون السياسية[3].

كذلك يؤكد روزنتال على أن ابن خلدون يفصل بين عالمين عالم العقل

---

(1) جب هاميلتون/ دراسات في حضارة الإسلام/ دار العلم للملايين/ تر. د. إحسان عباس وآخرون/ ط2/ 1974/ ص222.

(2) المصدر السابق نفسه/ ص225.

(3) Ibn Khaldun in his time. P23.

والعالم الماورائي، لدرجة أنه نظر إلى الدين على أنه لا يخص الإسلام فقط، ولكن الإسلام هو أحد الظواهر التي وجدت في ظرف زماني معين، وهذه الأفكار ليست جديدة في البيئة الخلدونية، بل يمكن قبولها عند معاصريه، وسر نجاحه أن أفكاره كانت على الرغم من جرأتها تعتبر مقبولة لدى الكثيرين، وذلك بفضل الصورة التي قدمها بها ابن خلدون[1].

أما جب فيحاول أن يؤكد رأيه في تشدد ابن خلدون في المسائل الدينية بأن يشير إلى مغالط المستشرقين في عدم رصدهم لهذه القضية، بأنها كانت دائماً محط إغفال في كثير من الدراسات النقدية لفكر ابن خلدون، وأنها في مواضع أُخرى أسيء عرضها في جل الدراسات المشار إليها إن لم يكن في كلها، كما أنه يزيد المسألة توضيحاً حين يقرر أن الخلل يكمن في الميل إلى المبالغة في تصوير استقلال فكر ابن خلدون وأصالته، وهو ميل ناشيء عن سوء فهم لنظرته، وبخاصة من حيث علاقتها بالمسائل الدينية)[2].

وإذا تركنا جب ومحاولته الهادئة في نقد الفكر الاستشراقي حول موقف ابن خلدون من الدين، سوف نضع أيدينا على رأي مستشرق آخر أكثر حدة من جب في علاقة ابن خلدون بالدين، إنه المستشرق ماكدونالد الأمريكي، الذي يوافق بقوة وحدة على تقديرات المستشرق فلينت في وصف كتاب ابن خلدون بأنه: (كاثوليكية في الإسلام)، ووصف ابن خلدون نفسه بأنه (غزالي متعصب)، وبالإشارة إلى تقسيم ابن خلدون لمناطق العقل ومناطق الدين يؤكد ماكدونالد أن آراء ابن خلدون قريبة من النظريات التصوفية التي تنادي بسيطرة الدين على العقل[3].

وهذا الوضوح في تقدير اقتراب ابن خلدون من الدين وتشدده فيه حتى

---

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) جب / دراسات في حضارة الإسلام/ ص220/ 221.

(3) د. باتسيفا/ العمران البشري/ ص116.

يصل إلى الوصف بالتعصب ـ كما هو عند ماكدونالد وفيلينت ـ وما يشبهه من استكشاف للروح الدينية في المقدمة، حتى إن كل صفحة من صفحاتها تكاد تنطق بذلك كما يقول جب، كل هذا نراه يتضاءل بعد ذلك ليصل إلى درجة أن موقفه من الدين غير واضح، بل هو يستشف ضمناً، كما عبر بذلك جب نفسه. حين قال: (إن الأساس الأخلاقي الإسلامي في فكر ابن خلدون ضمني يستشف خلال عرضه كله)[1] فأي الرأيين يمكن أن يكون مطابقاً للحقيقة يا ترى؟ خاصة وأن هذين الرأيين لمؤلف واحد، ولكنه في الحقيقة التناقض الصارخ في التعامل مع هذه العبقرية انطلاقاً من المنهج الاستشراقي في التعامل مع التراث الإسلامي بصفة عامة ولسنا نعدم شواهد كثيرة لهذه التناقضات في وصف الرجل خاصة في هذه القضية.

2 ـ تناقضهم في نسبه

سننتقل إلى لون آخر من ألوان تناقضهم في التعامل مع هذا العبقري، هذا اللون يتعلق برأيهم في أصوله، وإذا كنا قد عرفنا في فصل سابق أن ابن خلدون عربي يرجع إلى أسرة عاشت في الأندلس وهاجرت إلى الشمال الإفريقي فما هو يا ترى رأي المستشرقين في أصله ونسبه؟

أول ما يطالعنا رأي مارشال هودجسون MARSHALL HODGSON الذي قال إنه وإن ولد في تونس إلا أنه ينحدر من أسرة إسبانية، ولا أريد أن أكون متجنياً على الرجل بذكر هذا الرأي الذي أظن أنه ينفرد به، ولذلك سأنقل كلامه حرفياً ليكون ذلك من باب التأكيد يقول هودجسون:

(He was born in Hafsid Tunisia but was of an originally Spanish family [2] إن الرجل تجاوز الموضوعية، فلم يذكر حتى ما تعارف عليه

---

(1) هاملتون جب/ دراسات في حضارة الإسلام/ ص226.

(2) The Venture of Islam/ M.H.P/ 478

المؤرخون من أن تلك الفترة هي أندلسية وليست إسبانية، فتجاوز ذلك ليقرر أنه من عائلة إسبانية أصلاً، وهذا ـ كما نعلم ـ لا أساس له من الصحة تاريخياً، وإنما ذكره المؤلف ليقرر بصورة خفية أن هذا الفكر الغزير لا يمكن أن يكون عربياً، وكأن العرب لا يرقون إلى هذا المستوى فهو إذا من أصول إسبانية وإن ولد في أرض عربية.

وهذا المعنى هو ما يذكره مستشرق آخر بوضوح وهو أ. ف. قوتيي حين يقرر أن ابن خلدون هو روح غربية في جسم عربي إذ يقول: (ومما يلوح للأعين من أول نظرة أن ابن خلدون كان له اهتمام كبير بروح النقد، أي إن هذا الشرقي كان يتصور التاريخ تصوراً غربياً... أليس في الإمكان أن نوقن أنه قد بلغت نفحة من نهضتنا الغربية إلى روح ابن خلدون الشرقية من خلال خرق في الجدار السميك المحيط بالإسلام عن طريق الأندلس مثلاً؟ فابن خلدون يريد أن (يفهم) وتلك خاصية غربية وجدت عند هذا الشخص المسلم)[1].

ويتردد هذا الرأي أيضاً عند مستشرق آخر هو بونس بويجس PONOS BOIGUES الذي يقول: «إنه قد ولد حقاً بتونس ولكنه يرجع إلى أصل أندلسي (إسباني)، وقد درس على ابن الخطيب وغيره من علماء غرناطة، ومن ثم ففي وسعنا أن نقول مع الأستاذ ريبيرا (إن الوطن الإسباني يستطيع بحق أن ينسب إليه أعظم إنتاج تاريخي في العلوم الإسلامية)[2].

وهكذا يتراوح أصل ونسب وتوجهات ابن خلدون عند بعض المستشرقين بين أن يكون إسبانياً أو أن يكون شرقياً مسلماً في روح غربية، وكلتا الصفتين تسعيان إلى هدف واحد، وليت هذا الوصف يستقر عند

(1) د. محمد السوسي/ آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والرد عليها/ مناهج المستشرقين في الدارسات الإسلامية/ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج ج2/ ص26.

(2) د. عنان/ ابن خلدون/ ص182.

معظمهم، حتى يمكن أن يعد وصفاً متفقاً عليه فيناقش وتصحح أوجه الخطأ فيه، ولكننا نجد آخرين يخالفون ذلك حين يعترفون بأصوله العربية، ويقررون ذلك بكل وضوح، ومنهم على سبيل المثال إدوار بري الذي يقول: (أما ابن خلدون فهو من عائلة عربية هاجر أهلها من إسبانيا واستقروا في تونس)[1].

ويشاطره هذا الرأي مستشرقون آخرون كثر .نذكر منهم البارون كارادي فو واجناتنكا ولاكوست وألفريدبل الذي يوضح حتى نسبته إلى قبيلة كندة حيث يقول: (إن أحد اثنين عرفا بهذا الاسم ينتميان إلى أسرة عربية هاجرت إلى تونس، وتنتمي إلى قبيلة عربية هي قبيل كندة، وقد هاجر جده خالد من اليمن إلى الأندلس)[2]، ويؤكد هذا المعنى المستشرق فون فيسندنك VON WESEN DONK حين يقول: (وينتسب مؤرخنا إلى أصل من أصول حضرموت في جنوب بلاد العرب، وكان جده قد استقر أولاً بمدينة قرمونة ثم انتقلت أسرته إلى إشبيليه)[3].

ويزيد رودنسون هذا المعنى وضوحاً حين يقول: (إن عالم الاجتماع والمؤرخ الكبير ابن خلدون المولود في تونس من عائلة أصيلة من الجزيرة العربية، ودخلت إسبانيا مع الفاتحين هو إذا عربي أصيل حسب المفاهيم الحديثة)[4]، ونختم هذا التناقض في التعامل مع هذه الشخصية برأي المستشرق توينبي الذي يقول عنه: (وآخر عضو من نجومنا المؤرخين هو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي المولود بتونس (1330/ 1404م) وهو عبقرية عربية)[5].

---

(1) إدوار بري وآخرون/ تاريخ الحضارات العام/ تر. يوسف داغر وآخر/ منشورات عويدات/ بيروت/ ص562.

(2) Alfred Bel/ Firs Encyclopedia of Islam.

(3) د. عنان/ ابن خلدون/ ص273.

(4) مكسيم رودنسون/ العرب / تر. د. خليل أحمد/ دار الحقيقة/ بيروت/ ص32.

(5) د. عنان/ ابن خلدون/ ص288.

وهكذا نجد أنفسنا أمام آراء استشراقية لا تنطلق من حقائق علمية، ولا من وقائع تاريخية، بل هي مزاج وعاطفة، حيث يظهر عالمنا عربياً تارة وإسبانياً تارة أُخرى وعربياً في صورة وروح غربية عند آخرين وهذا منتهى التناقض والاضطراب الذي يدل على فساد منهج البحث عند المستشرقين، إذ لا يتأتى التناقض في هذه المسائل التي تعتمد على حقائق ووقائع تاريخية لو نظر إليها بأدنى تجرد لما اختلفت فيها الآراء، ولكنه المنهج الغربي الذي يحاول الكثيرون أن يعطوه بعداً علمياً أكثر مما هو عليه في الواقع.

3 ـ تناقضهم في تصنيفه

وإذا كان التناقض بين المستشرقين واقعاً في القضايا الواضحة المتعلقة بنسب الرجل أو أخلاقه فإن الأمر يكون أكثر تعقيداً وأشد تناقضاً حين يتعلق الأمر بتصنيف الرجل نحو علم معين، وهذه مسألة تبدو أنها أربكت الكثيرين منهم، الذين هالتهم كثرة البحوث التي احتوتها المقدمة فصاروا ينسبونه مرة إلى علم الاجتماع ومرة أُخرى إلى التاريخ، تارة أُخرى إلى التربية وهكذا، بل إن بعضهم لم يستطع إخفاء حيرته في العلم الذي يجب أن ينسب إليه ابن خلدون، ومن هؤلاء جورج لابيكا الذي يقول: (إلى أي صنف من العلماء ينتسب ابن خلدون؟ ذلك سؤال أولي يمكن أن يتطارحه القارىء المعاصر وليس الغربي فقط إزاء ضخامة كتاب العبر. . .

هل ابن خلدون فيلسوف؟ نعم إنه كتب ملخصات عن ابن رشد، وإنه خصص للفلسفة بعضاً من تحليلاته الأكثر دقة في المقدمة. . . هل هو من علماء الكلام؟ ليس ابن خلدون، وإن كان يعرف على نحو أفضل من أيٍ كان علم الكلام، ويعرف كيف يكتب تاريخه، ليس اختصاصياً في هذا العلم ولا يمكنه أن يكون. . . أفقيه هو؟ يكتفي ابن خلدون أحد علماء المذهب المالكي، على الرغم من إحاطته بكل تفاصيل الأحكام الفقهية، يكتفي في

مطلع الباب السادس من المقدمة برسم لوحة لمختلف المذاهب دون تفضيل أحدها على الآخر)[1].

هذه الحيرة الواضحة في نسبة الرجل إلى علم معين التي تبدو مطلية بثوب علمي لاعترافها بشكل غير مباشر بغزارة علم ابن خلدون، وهو الأمر الذي كان على هذا المستشرق أن يعترف به بأن يصنف علاّمتنا بأنه من ذوي الطابع الموسوعي، الذي تناول أكثر من علم وأجاد فيه، نظراً لذكائه وقوة تحصيله وسعة تجربته ودربته، ومهما يكن من أمر فإن هذا المستشرق أفضل من غيره من المستشرقين الذين استهواهم جانب واحد من جوانب علم ابن خلدون، فأصبحوا لا يرون غيره، ونسبوا الرجل إليه، وكأنه لا يعرف إلا هذا الجانب، وهذا يبرز في الدراسات الاجتماعية التي تفنن فيها ابن خلدون وركز عليها الغربيون كثيراً وأغرقوا تحليلاتهم في أيديولوجيات مختلفة، حتى صار العلامة العربي المسلم أحد أبرز المنظرين للفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي في مجالات معرفية غربية لم يكن لأحد أن يتوقع إقحام عالم مسلم في إشكالياتها.

يقول أحد الباحثين في محاولة لتصوير هذه الظاهرة الغريبة في تناقض الغربيين في تصنيف ابن خلدون: (فمن جهة أولى اعتبر ابن خلدون رائد المدرسة الميكانيكية والبيولوجية، على اعتبار أنه من أنصار الحتمية الاجتماعية، ومن جهة ثانية اعتبر ابن خلدون ـ كما يصوره إدوارد مايير ـ النصير المنطقي لنظرية داروين، واعتبره واحداً ممن قال بهده النظرية، واعترف أي ابن خلدون بأن قانون القوة هو القانون الوحيد للتاريخ، ومن جهة ثالثة اعتبر ابن خلدون ـ كما حاول إثبات ذلك جمبلوفتش ـ مؤسس النظرية العنصرية استناداً إلى فكرة العصبية كفكرة قومية، وهو اتجاه ركز عليه

---

(1) جورج لابيكا/ الدين والسياسة/ ص25/ 27.

الكثير من الكتاب الأجانب وتبعهم آخرون. . . ومن جهة رابعة اعتبر روزنتال ابن خلدون نصيراً للمدرسة الاجتماعية السيكلوجية، وهي نظرة يتبناها كتاب أجانب آخرون. . . ومن جهة خامسة اعتبر أحد الكتاب الأجانب ابن خلدون فيلسوفاً مثالياً متأثراً بأفلاطون وأرسطو. . . وهذه الاتجاهات جميعها ذكرتها الكاتبة السوفياتية سفيتلانا باتسييفا، وهي ترفضها جميعها لتنتهي إلى أن ابن خلدون كان بحق رائد المادية التاريخية كما أسسها ماركس)[1]، ولعل هذه هي نظرة معظم المستشرقين الروس إلى العلامة العربي ومقدمته إذ يقول بلياييف: (ومقدمة ابن خلدون، وهي من أبرز كتب التاريخ الإقطاعي ومرجع هام لدراسة الأنظمة العربية القبلية القديمة، إذ إننا نجد فيها الكثير من التعاميم والاستنتاجات القيمة والمعطيات الممتعة، فقد عُني ابن خلدون في مقدمته بالنظم الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع العربي القبلي، وكان يرى في هذا النظام أحسن ما يمثل المجتمعات البدوية)[2]. وآراء كهذه تفسر الإسقاط الأيديولوجي الذي يدين به أصحاب هذه الآراء، فأي استنطاق للمقدمة لا يمكن أن يتسع ليشمل كل هذه التصنيفات المتباينة التي لا تدل إلا على حقيقة واحدة، وهي أن دراسة الغربيين لهذه الشخصية إنما هي دراسة منتمية نفعية، تعكس الإطار الفكري لدارسيها، ولا تعكس الواقع الفكري للمقدمة وصاحبها، وهذا ما يفسر خروجها عن المنهج العلمي الصحيح ووقوعها في التناقض المشار إليه.

وليس الإسقاط الأيديولوجي وحده هو المسؤول عن وقوع المستشرقين في مثل هذه التناقضات في وصف العلامة العربي، بل إن الاهتمام والتخصص هو أيضاً أحد العوامل التي تساهم في إبراز هذا التناقض، فعالم التاريخ يجعل منه مؤرخاً، والمختص بالفلسفة لا تستهويه إلا الملامح

(1) محمد مزيان/ منهج البحث الاجتماعي/ ص428.
(2) ي. بلياييف/ العرب والإسلام والخلافة العربية/ ص47.

الفلسفية، فيجعل منه فيلسوفاً، وهكذا الاجتماعي والتربوي الخ. . . وهو ـ كما أتصور ـ يعكس النظرة الجزئية في التعامل مع هذا التراث على حساب النظرة الشمولية التي هي الممثل الوحيد للمنهج العلمي السليم.

إن غياب النظرة الشمولية والتركيز على تجزئه القضايا هو المؤدي إلى اضطراب المنهج الذي يقف خلف عدم الاستقرار في تصنيف علم الرجل ونسبته إلى علم معين، فعلى سبيل المثال نجد فون كريمر VON KREMER يعتبره مؤرخاً للحضارة HISTORIOGRAPHER، يؤرخ لحضارة الشعوب بما يضعه من فصول عن النظم السياسية وأنواع الحكم والخطط العامة، ويعتبره دي بوير T. J. DE BOER فيلسوفاً ويضعه في ثبت الفلاسفة المسلمين، إلى جانب ابن سينا والغزالي وابن رشد وابن طفيل، وينوه على قيمة المنطق في صوغ نظرياته، ويصل الوصف عند جمبلوفتش GUMPLOVICZ ليقرر أنه أحد أبرز علماء الاجتماع إن لم يكن هو واضع علم الاجتماع حيث يقول: (لقد أردنا أن ندلل على أنه قبل أوجست كونت، بل قبل فيكو الذي أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول اجتماعي أوروبي، جاء مسلم تقي فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن، وأتى في هذا الموضوع بآراء عميقة، وما كتبه هو ما نسميه اليوم: علم الاجتماع)[1].

ونضع أيدينا بعد ذلك على رأيين يحاولان أن يضعا ابن خلدون ومقدمته في صورة أقرب إلى الحقيقة، وذلك بما يؤكدان من تضمن المقدمة لجوانب كثيرة من علوم مختلفة، فالأول وهو مونيير MAUNIER يعتبره فيلسوفاً واقتصادياً واجتماعياً في آنٍ واحد، ويصف مقدمته بأنها مزيج عظيم من القوانين الكونية وموسوعة لعلوم العصر، والثاني وهو ألتاميرا R. ALTAMIRA يرى أن المقدمة موسوعة حقة من العلوم الاجتماعية، وهي من

(1) د. عنان/ ابن خلدون/ ص172 وما بعدها.

الناحية الاجتماعية نظرية للحضارة حقيقية وكاملة جداً، تدرس فيها العناصر التي تؤثر في إنتاج وتوسعة هذا الحدث الاجتماعي وتطوراته التاريخية، واتجاهاته الجوهرية، والقوانين التي تحكم حياته[1].

وهكذا نقف عند نهاية استعراضنا لمسيرة الوصف الاستشراقي للمعرفة الخلدونية، لنستنتج أنها لا تستقر على رؤية ثابتة، ولا تتخذ أرضية واحدة للانطلاق، ولا تحكمها منهجية محددة، بل هي في معظمها آراء فردية تستهويها نقاط وتغيب عنها أُخرى، وتتعلق تصور وتتعمد حذف أُخرى، وهذا كله أدى إلى تناقض الفكرة والرأي حول تصنيف الرجل وتراثه تناقضاً لا يمكن من الجمع بين الرأيين كما هو الحال في الآراء المنطلقة من منهجية علمية، وإنما هو تناقض لا يمكن إلا من زيادة الاقتناع بفساد واضطراب المنهج الاستشراقي في التعامل مع التراث الإسلامي.

اجتثاثه من جذوره الإسلامية

المنهج الغربي في التعامل مع الفكر الخلدوني يكشف عن قضية خطيرة جداً لا أعتقد أنها عممت على كل التراث الإسلامي، وإنما ـ فيما أظن ـ خص بها بعض الأفذاذ في تاريخنا الفكري الإسلامي، وبصورة خاصة ابن خلدون وابن رشد، هذه القضية هي دراسة فكر الرجل وتراثه بعيداً عن واقعه ومجتمعه وخلفيته الدينية، وكأن المستهدف هو فصله عن جذوره الإسلامية ليتم التعامل معه وكأنه شخصية غربية، وهذا الهدف ـ كما أتصور ـ فرضته طبيعة الاستكبار الغربي الذي يتعامل مع الشرق بدونية لا مثيل لها، حتى إنه يستنكر أن يخرج من بينه علماء أو مفكرون في مستوى ابن خلدون ومقدمته، وسأحاول أن أرصد هذه الخصيصة في المنهج الغربي بالتركيز على ثلاث سمات تؤكدها وهي:

---

(1) د. عنان/ ابن خلدون/ ص181 وما بعدها.

1 ـ الإشارة إلى مصادره غير الإسلامية والتركيز عليها.

2 ـ التركيز على القضايا الاجتماعية والاقتصادية من زواياها غير الدينية.

3 ـ مقارنته بعظماء الغرب ومفكريهم دون أن يقارن بأعلام عصره.

أما النقطة الأولى فإن بعض الباحثين الغربيين، وعلى رأسهم فيشل W. J. Fischel ـ وهو من أحدث المتخصصين في ابن خلدون ـ يتوسعون في ذكر مصادر ابن خلدون الأجنبية وخاصة فيما يتعلق بفترة ما قبل الإسلام، وبالتحديد حين حديثه عن الأتراك واليهود والمسيحيين، ونحن لا ننكر اتصال ابن خلدون بمصادر غير إسلامية، فذلك أمر غير منطقي لا يقول به باحث منهجي، لأن مقتضيات العلمية تقتضي الرجوع إلى المصادر الأصلية، وهذا ما فعله ابن خلدون حين رجع إلى مصادر يهودية فيما يتعلق بتاريخ اليهود وإلى مصادر مسيحية حين يعرض تاريخ المسيحيين، ولكن الذي أشير إليه هنا وأعتبره ظاهرة غير علمية هي اللهجة التي يستخدمها الغربيون في هذا الموضوع، والأسلوب الذي به يعرضونه، حتى ليخيل إليك أن مصادر الرجل إنما هي غير إسلامية، انظر إلى هذا المثال الذي أستشفه من دراسة كتبها فيشل بعنوان: (مصادر ابن خلدون التاريخية) حيث يقول في الفقرة الثالثة التي عنوانها المصادر اليهودية: (إن ابن خلدون اتصل بشكل موسع بالمصادر اليهودية)، وحين يتحدث في فقرة أخرى عن المصادر المسيحية فإنه يقسمها إلى مصادر شرقية وأخرى غربية، أما حين يتحدث عن المصادر الإسلامية فإنه يشير إشارة خاطفة إلى كثرتها ولكنه لا يذكر منها مفصلاً إلا المسعودي(1)، والقارىء يخرج بانطباع واضح أن المؤلف ـ كغيره من الدارسين الغربيين ـ يحاول تأكيد المصدرية غير الإسلامية للفكر الخلدوني بذكر تفصيلات دقيقة لهذه المصادر تتضمن أسماءها وأسماء مؤلفيها: مما فتح المجال لأن يتأثر

(1) W.j. Fischel/ Ibn Khaldun's Historical Sources/ Slamica stadiva/ XIV/Paris/ P.109.

بذلك بعض الباحثين العرب والمسلمين الذين خصصوا أبحاثاً في تأكيد هذه المصدرية كما سنرى بعد هذه الصفحات.

وأما النقطة الثانية فإنه يتضح من كل ما قدمت سابقاً أن الدراسات الغربية حول فكر الرجل قد ركزت بصورة واضحة على القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وناقشتها لا في إطارها وبعدها الإسلامي كما انطلق بها ابن خلدون، وإنما كما رآها الغربيون من خلال أيديولوجياتهم المختلفة.

وأنا لا أريد هنا أن أعيد ما سبق أن أشرت إليه في مواضع كثيرة، وإنما أريد التذكير بأن الفكر الخلدوني قد تمت قولبته ليواكب تمحلات ما أنزل الله بها من سلطان، ولم يكن يخطر على بال الرجل أن يوضع فكره في إطار التطورية الداروينية أو المادية الماركسية، لقد أسرف كثير من الغربيين في تحليل فكر علامتنا والذهاب به إلى غايات لا تحتمل، حتى جلعوا منه (الجد الأول لماركس وأول ماركسي عربي، مقدمين بذلك ورقة انتساب تاريخية لبعض عناصر الفكر العربي المتهم بدينيته وغيبيته إلى المادية الماركسية وعلمها الدياليكتيكي)[1] لقد ركز الغربيون كثيراً على دور العقل في فكر ابن خلدون، وأفاضوا في تقدير مكانة العقل عنده حتى أصبح يعد ثورة على فكر عصره، ونبتة غريبة بين أقرانه، فهو عندهم يقدم العقل على النص، ولذلك فأحكامه لا تجد لها صدى بين معاصريه، ولا تجد لها خلفاً بين من جاء بعده، إن إسرافهم في تقدير دور العقل عنده جعلهم يحملون فكره ما لا يحتمل حتى ليصرح جب Gibb إنه في قضية النبوة لا يتصل بفكر لاهوتي مطلقاً[2].

أما النقطة الأخيرة التي سبق أن تناولتها كشاهد على تعلق الغربيين بابن خلدون وإعجابهم به، وهي مقارنته بعظمائهم ومفكريهم؛ من أمثال كونت

(1) محمد مزيان/ منهج البحث الاجتماعي/ ص449.

(2) جب/ الأساس الإسلامي لنظرية ابن خلدون السياسية.

وسبنسر وفيكو وغيرهم، فإني أحاول أن أقلبها الآن على وجهها الآخر لأرى فيها شاهداً واضحاً على محاولة انتزاع الرجل من بيئته ومحيطه الإسلامي، فلكم كان البحاث يطمحون إلى أن يقيم ابن خلدون أولاً بين علماء الإسلام البارزين في مختلف العلوم التي تناولها من أمثال الغزالي وابن رشد والماوردي والمسعودي والطبري وغيرهم كثير، وذلك من أجل الوصول إلى هدفين:

أولهما رؤية التطور الذي حل بالفكر الإسلامي سلباً أو إيجاباً، ورصد أسباب ذلك وعلاقتها بالواقع الاجتماعي في عصور مختلفة، والثانية إظهار
أسباب ذلك وعلاقتها بالواقع الاجتماعي في عصور مختلفة، والثانية إظهار
مكانة الرجل في الفكر الإسلامي بشكل عام ليخرج بعد ذلك إلى مقارنته بأعلام الفكر الغربي بوصفه عالماً مسلماً متميزاً استحق بفكره وتفوقه وإبداعه أن يسيطر على ميادين مختلفة من البحث العلمي ساهم الغربيون في أبحاث مشابهة لها.

ولكن الذي حصل هو أن دارسي ابن خلدون من الغربيين لم يهتموا في مقارناتهم لفكره إلا بمنتسكيو وكونت وماركس وفيبر وغيرهم، وهذا أدى إلى أن يحدث انطباعاً عاماً عند كثير من المسلمين بأن ابن خلدون عالم اجتماعي لا علاقة له بالفكر الإسلامي، فلا صلة له بالفقهاء ولا بالمحدثين، ولا يعرف الكثير منهم دوره في تقرير الكثير من المسائل الدينية المهمة، فالنظريات الاجتماعية التي أشرف الغربيون في التركيز عليها حتى رشحته لأن يسمى بمنتسكيو العرب، هي نفسها التي أبعدت الكثير من الباحثين المسلمين عن الخوض في البحث في تراث الرجل وفكره، وبقي الباب مفتوحاً فقط لأولئك العلمانيين الذي أقبلوا عليه بنظرة أيديولوجية أكدت ما أراده الغربيون وثبتته.

منهج الغربيين
في دراسة التراث الخلدوني

نظرة نقدية

لقد حاولت في الفصل السابق أن أرصد ملامح المنهج الغربي في التعامل مع التراث الخلدوني، وقد تبين لي ـ كما كنت قد عرضت ـ أنه منهج يتسم بالاضطراب والتناقض، ويفتقد لكثير من مقومات المنهجية العلمية السليمة، فهو يقوم على نظرة عنصرية شيفونية أحياناً، وينطلق من نظرة مزاجية أحياناً أخرى، حيث كانت المصلحة الغربية في تأكيد التفوق الغربي والدونية الشرقية هي الخلفية الفكرية لهذا المنهج، ولهذا نرى الرأي وضده في قضية واحدة أحياناً، ونرى الشكر في جانب والذم في جانب آخر، فإذا اعترفوا بتفوقه وجدة أبحاثه هالهم أن يكون ذلك نتاجاً شرقياً فنسبوه إلى أصول إسبانية، وإذا ذكروا تراثه دون إعجاب ذكروا أنه مالكي متشدد أو كاثوليكي الإسلام، وكل ذلك كما رأينا لا يستند إلى دلائل ولا براهين علمية يمكن أن تحلل أو تناقش، فهي في معظمها آراء شخصية سرعان ما يتراجع الباحث نفسه عنها كما رأينا عند جب Gibb أو سرعان ما يناقضه باحث آخر كما هو الحال عند الكثيرين منهم.

وإذا كانت تلك الآراء لا تستحق الاهتمام والمناقشة فإن الذي يستحق الاهتمام والتنبيه هو ما رأيناه في منهجهم من محاولة النيل من انتماءات ابن خلدون الإسلامية، سواء من حيث عدم دقة وصفه بتزمته أو تحرره، أو من حيث عدم صلته بالأفكار الإسلامية التي سادت عصره، ولذلك فإن هذا الجانب سوف يستوقفني قليلاً؛ لأحاول من خلال بعض الاستشهادات أن أبين صلة الرجل بمجتمعه وبفكره الإسلامي في مختلف جوانبه.

أول ما يستوقفنا في تراث ابن خلدون ـ وخاصة في مقدمته التي حفل

الغربيون بها كثيراً ـ تلك اللهجة الإيمانية التي تشد انتباه القارىء إلى أصالة فكر الرجل وعمق انتمائه الإسلامي، فعلى صعيد تقسيم الموضوعات التي تتضمنها العناوين تطالعنا العناوين التالية وهي اختيار من مواضيع كثيرة اقتصرت فيها على ذكر ما هو لصيق مباشرة بالجوانب الدينية، على أنه ينبغي الإشارة إلى وجود الكثير من العناوين الأخرى التي تعالج جوانب من الفكر الديني بصورة غير مباشرة، أما المباشرة التي اخترت ذكر أسمائها فهي:

* في الباب الأول يأتي ذكر العناوين التالية:

- في المقدمة السادسة: في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة، ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا.
- حقيقة النبوة على ما شرحه كثير من المحققين وحقيقة الكهانة والرؤيا، وشأن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب.
- أقسام النفوس البشرية من ناحية قدرتها على الوصول إلى الإدراك الروحاني.
- النبوة والأنبياء والوحي.
- الكهانة والكهان.

* الباب الثالث ويتضمن العناوين التالية:

- فصل في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها.
- فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم.
- فصل في معنى الخلافة والإمامة.
- فصل في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشرطه.
- فصل في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة.
- فصل في انقلاب الخلافة إلى الملك.

- فصل في ولاية البيعة.
- فصل في ولاية العهد.
- فصل في الخطط الدينية الخلافية.
- إمامة الصلاة ـ الفتيا.
- القضاء ـ العدالة ـ الحسبة والسكة.

* الباب الرابع ويتضمن العناوين التالية:

- فصل في المساجد والبيوت العظيمة في العالم.
- البيت الحرام ومكة.
- المسجد الأقصى[1].
- المدينة (يثرب)
- فصل في أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب[2].

* الباب السادس ويتضمن العناوين التالية:

- فصل في علوم البشر وعلوم الملائكة.
- فصل في علوم الأنبياء عليهم السلام.
- علوم القرآن من التفسير والقراءات.
- القراءات ورسم المصحف.
- التفسير ـ علوم الحديث.
- علوم الفقه وما يتبعه من الفرائض.
- علم الفرائض ـ أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات.

---

(1) المقدمة/ ج1.
(2) المقدمة/ ج2.

أصول الفقه ـ الخلافيات ـ الجدل.

ـ علم الكلام.

ـ فصل في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة، وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات.

ـ علم التصوف.

ـ الكلام في التصوف على العموم.

ـ تفصيل في مذاهب الوحدة والحلول.

ـ فصل فيما ذهب إليه المتأخرون من المتصوفة في صدد الكشف وما وراء الحس والوحدة والحلول والقول بالقطب.

ـ فصل فيما يوجهه الفقهاء وأهل الفتيا إلى طريق المتصوفة ومذاهبهم من مآخذ.

ـ علم تعبير الرؤيا[1].

وهكذا يتضح أن صاحب المقدمة قد خصص جزءاً كبيراً من أبحاثه لتغطية المسائل الدينية سواء على مستوى معالجة الواقع وما تضمنه من بعض المشكلات العويصة ذات المنشأ العقلي، حتى ليبدو للباحث المنصف أن الرجل ليس متصلاً فقط بالجانب الديني، وإنما شديد الارتباط بمجتمعه الإسلامي بحيث أصبح هذا المجتمع ماثلاً في الكثير من تحليلاته ونظرياته حتى تلك التي هام بها الغربيون كثيراً كالعصبية مثلاً فإنه ربطها بجوانب كثيرة لعل أهمها أنها لا تنمو إلا بوازع ديني.

هذا على صعيد العناوين، أما إذا انتقلنا إلى مستوى التناول فإن اللهجة الإيمانية تزداد إشعاعاً في فكر الرجل، وينبئنا عنها تلك الإشارات التي لا

(1) المقدمة/ ج3.

جدال في أنها رمز قوي لارتباط الرجل بالدين، وعنوان واضح لقوة إيمانه ورسوخ عقيدته، والتي فرضت عليه استلهام أفكاره من كتاب الله وسنة رسوله صلوات الله وسلامه عليه، ونقصد بهذه الإشارات ما ورد في ختام الفصول والمباحث من استشهادات بأدعية أو بآيات من القرآن الكريم تدل ـ في كثير من الأحيان ـ على عمق الصلة وعمق الفهم لآيات القرآن الكريم، ومن هذه الإشارات قوله: (والله أعلم، سبحان الحكيم العليم، وقد استأثر الله بعلمه، والله يعلم وأنتم لا تعلمون، وفوق كل ذي علم عليم، والله أعلم بما هناك، والله يخلق ما يشاء ويختار، إنه على كل شيء قدير وإليه الملجأ والمصير، والله مقلب الليل والنهار، وهو العزيز الجبار، والله يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، والله الملهم وبه المستعان وعليه التكلان، وحسبنا الله ونعم الوكيل، والله سبحانه وتعالى كل يوم هو في شأن لا يشغله شأن عن شأن، سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً)[1].

وقد عد بعض الباحثين هذه الإشارات وسماها فواصل إيمانية، وبلغت حسب رأيه مائتين وسبعين فاصلة، وهي كما يرصدها كثير من الباحثين ليست دلالة على عمق إيمان الرجل وارتباطه الديني فحسب، وإنما هي ذات دلالة على اتباعه لمنهج العلماء في عصره الذين كانوا يستسيغون ختم مباحثهم باستشهادات قرآنية ولا يتوانون في ذكر دعاء أو إسناد الأمر إلى الله سبحانه وتعالى كلما سنحت لهم فرصة لذلك، وقد كانت هذه سمة بارزة في مؤلفات العلماء المسلمين، حتى أولئك الذين غلب عليهم الفكر الفلسفي وظن فتور نوازعهم الدينية كابن رشد مثلاً[2].

وقد علق أحد الباحثين على هذه الفواصل أو الإشارات بقوله: (إن هذه

---

(1) د. عمر فروخ/ موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية/ مهرجان القاهرة/ ص359 وما بعدها.

(2) د. عمر فروخ/ موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية/ مهرجان القاهرة/ ص359 وما بعدها.

الكلمات والعبارات كلها تدل على عقيدة راسخة وإيمان عميق وعاطفة دينية شديدة، ولذلك كله يحق لنا أن نقول إن ابن خلدون كان مؤمناً إيماناً صادقاً لا يشوبه شيء من الشك في الله أو الدين أبداً)[1].

ومما ينبىء عن لهجة الرجل الإيمانية كثرة الاستشهادات المتناثرة في المقدمة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وهي استشهادات ذات دلالات علمية، لما لها من ارتباط بالمواضيع التي يطرقها البحث الخلدوني، فهي بمنزلة الخلفية الفكرية لهذه المواضيع، مما يؤكد بوضوح أن الرجل يناقش مواضيعه ويصوغ نظرياته انطلاقاً مما ورد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ومن تفكره وتدبره في أحداث التاريخ وتطور المجتمعات، ف(قول ابن خلدون ب'الأربعين عاماً عمراً للجيل هو استخلاص من قصة ضلال اليهود في سيناء، وقاعدة العقب في أربعة أبناء مستمدة من قول الرسول عن يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، الكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم، فضلاً عن الآيات التوراتية التي تقول: (إن الله ربك طائق غيور مطالب بذنب الآباء للبنين على الثوالث الروابع). والقول بتفرد الملك بالمجد تسنده الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2] وقانون القمع والإكراه في السلطة تحقيقاً للتعاون الاجتماعي يستند إلى الآية ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾[3]، وقانون الترف وما يفضي إليه من انحدار حضاري يستند إلى الآية ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا﴾[4]، وغير ذلك من عشرات الآيات والأحاديث التي يستخدمها ابن خلدون، أو يستند إليها في صياغة أهم قوانينه العمرانية)[5].

---

(1) ساطع الحصري/ دراسات في مقدمة ابن خلدون/ ص988.
(2) سورة الأنبياء، الآية: 22.
(3) سورة البقرة، الآية: 251.
(4) سورة الإسراء، الآية: 16.
(5) محمود العالم/ مقدمة ابن خلدون مدخل ابستمولوجي/ مجلة الفكر العربي/ العدد 6/ س1978م/ ص45.

إن استشهادات ابن خلدون الكثيرة بالقرآن الكريم والسنة النبوية لدليل على أنه وإن كان يحترم العقل كثيراً ويقدره ويعلي من شأنه، ويجعل له نصيباً كبيراً في النظر إلى الأمور، إلا أنه لا ينفك أبداً من الارتداد إلى النص كلما كان ذلك ممكناً وواجباً، فهو الأسبق من العقل فيما وضح فيه النص حتى المسائل التي هي لصيقة بالعلوم الاجتماعية، والتي ركز عليها الغربيون كثيراً واعتبروها نتاجاً خلدونياً ذاتياً يخرج عن إطاره وانتماءاته الدينية كنظرية العمران البشري ونظرية العصبية، فإننا نرى أن ابن خلدون ينطلق فيها من آيات القرآن الكريم ومن أحاديث رسول الله ﷺ، وذلك من خلال ما يتضح من فقرات المقدمة المتعلقة بهذه المباحث.

ومن الجوانب التي تشير إلى عمق ارتباطه الديني طريقة عرضه لقضايا الدين والعقيدة، فهو يقدم الأمور بشكل يرغب القارىء ويشد انتباهه لما يقدمه من تعليلات عقلية جذابة، فهو العامل الذي ـ كما سبقت الإشارة ـ أعطى دوراً بارزاً للعقل في إيضاح القضايا واستنتاج الآراء بما يوضح النص ويزيده إشراقاً، أنظر إلى تحليله مثلاً لفلسفة الإحرام حيث يقول: (إن مشروعية الحج مشتملة على نبذ العلائق الدنيوية كلها، والرجوع إلى الله تعالى كما خلقنا أول مرة، حتى لا يعلق العبد قلبه بشيء من عوائد ترفه، فلا طيب ولا نساء ولا مخيطَ ولا خفٌّ، ولا يتعرض لصيد ولا لشيء من عوائده التي تلوثت بها نفسه وخلقه، مع أنه يفقدها بالموت ضرورة، وإنما يجيء وكأنه وارد إلى المحشر ضارعاً بقلبه مخلصاً لربه، وكان جزاءه إن تم له إخلاصه في ذلك أن يخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه)[1].

وانظر إلى هذا التحليل لموضوع الطب النبوي الذي يحاول أن يعطي الأمور حقها من التمحيص والتدقيق دون أن يكون ذلك على حساب

(1) ساطع الحصري/ دراسات في مقدمة ابن خلدون/ ص488.

النصوص، يقول: (وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص، متوارثاً عن مشائخ الحي وعجائزه. . . كان عند العرب من هذا الطب كثير وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث بن كلدة وغيره. . . والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء وإنما هو أمر كان عادياً للعرب، ووقع في ذكره أحوال النبي ﷺمن نوع ذكر أحواله التي هي عادة وحيلة لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل فإنه ﷺ إنما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العادات. . . وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع فقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم فلا ينبغي أن يحمل بشيء من الطب الذي وقع في الأحاديث المنقولة على أنه مشروع فليس هناك ما يدل عليه)(1).

إن هذه التحاليل ـ التي قد يتفق معها الآخرون أو لا يتفقون ـ لتدل على منهجية علمية راقية ترفض التقليد المطلق في أمور العقيدة، إلا إذا اقتضى النص ذلك، وتسعى إلى تمكين العقل من أداء دوره في إضفاء حركية على مستهدفات النصوص بحيث يستكمل الحكم شكله النهائي في الجمع بين النصوص لا في تجزئتها، وهو الأمر الذي قد يبدو فيه ابن خلدون مجدداً على الرغم من أنه لم يخرج عن إطار من سبقوه إلا بالقدر الذي يجعل لأبحاثه ارتباطاً بالواقع واستناداً إلى مقتضيات الفطرة البشرية، فهو يرفض المغالاة في التقليد حتى تحمل النصوص ما لا تحتمل، ولعل هذا الجانب هو الذي استغله الغربيون وجعلوا منه ثورة على مقتضيات عصره ومنهج أسلافه ومعاصريه، حتى وصل الأمر إلى القول بتحرره وإبعاده عن محيطه الإسلامي.

إن الجانب الديني في فكر ابن خلدون لم يكن واضحاً في طرقه

---

(1) المقدمة/ ج3/ ص1143.

للموضوعات الدينية فحسب، ولو قلنا ذلك لما كان له معنى في تأكيد الوازع الديني، لأن طبيعة هذه الموضوعات تقتضي إبرازها في هذه الصورة، غير أن الذي يجب تأكيده هو أن الأبحاث الأكثر شهرة عنده التي وصلت إلى حد وصفها بالنظريات هي أيضاً تنطلق من فلسفة دينية وهي في جذورها تفسير لآيات من القرآن الكريم، ومن ذلك مثلاً موضوع العمران البشري الذي هو ـ كما يبدو ـ تحليل لمفهوم الاستخلاف القرآني حيث يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1] والمفسرون يرون أن الخليفة تعني الساكن والعامر، وأنها قد تتضمن معنيين هما عمارة الأرض وسياسة الناس، ولذلك فإن الأمر القرآني يتضمن عمارة الأرض وما يرتبط بها في سائر المجالات، وهذه العمارة لا بد وأن تنتظم في شكل يبعدها عن أن تمارس الفساد، وهذا معنى الجانب التسييسي في القضية[2]، وهي المعاني نفسها التي أشار إليها ابن خلدون حين افتتح حديثه عن نظرية العمران حيث قال: (اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال؛ مثل التوحش والتآنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم، ومن الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال)[3].

ومن أهم أمور العمران ومقتضياته وجود سياسة تنتظم شؤون العمران وتوجهه نحو مستهدفاته النبيلة، وهو ما يشار إليه في عصرنا بنظام الحكم، والذي أشار إليه ابن خلدون بعنوان (فصل في أن العمران البشري لا بد له من

(1) سورة البقرة، الآية: 30.

(2) د. علي أومليل/ الخطاب التاريخي/ معهد الإنماء العربي/ بيروت/ ص198.

(3) المقدمة/ ج2/ ص328.

سياسة ينتظم بها أمره)، وهنا نشير إلى أنه في هذا الجانب اختار برنامجاً إسلامياً متكاملاً تمثل في قول طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما، فكتب إليه أبوه الطاهر كتابه المشهور عهد إليه فيه، ووصاه بجميع ما يحتاج إليه في دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسة الشرعية والملوكية، وحثه على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم[1]، وقد تضمن هذا الكتاب مشروعاً إسلامياً ينظم كل العلائق بين أولي الأمر ومن تولوا، ومن ضمن الإشارات فيه: (الملك منحة إلهية يؤتيه الله من يشاء وينزعه عمن يشاء - اتباع شريعة الله وإقامة دينه - التزام العدل بين الرعية - القضاء فوق كل شيء - الالتجاء إلى مشورة أولي الرأي والخبرة والعلم - التزام الشورى - احترام العهود - الخ. وقد قدم ابن خلدون لعرض هذا الكتاب بعبارة تدل على أنه اختياره، وأنه البرنامج الذي يفضل حيث قال: (ومن أحسن ما كتب ذلك)[2] ثم لما ختم عرض الكتاب علق عليه بقوله: (هذا أحسن ما وقفت عليه في هذه السياسة والله أعلم)[3].

ومن هذا المنطلق نرى أن صاحب المقدمة كان يستنطق التراث، ويفتش عن الكثير من إيجابياته مما تعتبر مماثلة لحقائق القرآن الكريم والسنة النبوية، فهو لا يتردد - كما رأينا - في الالجتاء إلى الأحكام والمشاريع الجاهزة إذا رآها تمثل الحقيقة الإسلامية ولا تخالف العقل والمنطق، ولا يتردد أيضاً في الاجتهاد أو في تقويم تناقض مستهدفات النصوص إذا رآها قد تؤثر في صفاء العقيدة كما رأينا في تعليقه على موضوع الطب النبوي سالف الذكر، وقد صدق أحد الباحثين حين قال: (ومن الحق إن يقال أن كل أفكار المقدمة هي أفكار الإسلام، وإن كثيراً منها سواء في المضمون العلمي أو المنهج التاريخي قد سبق ابن خلدون إليه، ولكن مزية ابن خلدون الرائعة هي

(1) المقدمة/ ج2/ ص774.
(2) المقدمة/ ج2/ ص774.
(3) المقدمة/ ج2/ ص787.

قدرته على هضم هذه الاجتهادات الموزعة بين عديد من مفكري الإسلام على مختلف القرون السبعة المتكاملة في المقدمة، التي تمثل أيديولوجيا فكرية كاملة لمنهج اجتماعي إسلامي صالح للتطبيق، ويقيم ابن خلدون منهجه على قاعدة ثابتة من ارتباط الدين بالمجتمع ارتباطاً كاملاً، بل إنه يذهب إلى تقرير حقيقة بالغة الأهمية قد صدقتها الأحداث حين قالها وما تزال تصدقها، وهي أن العرب لا تقوم لهم نهضة إلا بزعامة دينية، وإن ما أصابهم من اضطراب وتفكك إنما يرجع إلى أنهم تركوا مفهوم الإسلام الصحيح)[1] وهكذا نرى أن الوازع الديني والاستلهام القرآني يتوزعان في أبحاث ابن خلدون، وخاصة المقدمة التي هي الممثل الحقيقي لفكره، والباحث لا يستطيع تقديم الكثير من الأمثلة لما احتوته المقدمة من قضايا تنبىء عن ارتباط صاحبها بالدين، فهي من الكثرة بحيث تكشف عنها قراءات سريعة للمقدمة أو ما كتب حولها، ولكني سأكتفي هنا بإشارة ختامية تؤكد رسوخ مؤلفنا في العلوم الإسلامية، واهتمامه الكبير بها لدرجة أن بعض الباحثين عده إماماً ومجدداً في علوم الفقه والتفسير والحديث وعلوم القرآن، وغيرها من جوانب الفكر الإسلامي المختلفة.

يقسم ابن خلدون العلوم التي يتداولها البشر ويحتاجون إليها في شؤون العمران إلى قسمين: قسم طبيعي يهتدي إليه الإنسان بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه، وحين يأتي إلى العلوم النقلية فإنه يعرضها بصورة تدل على رسوخه في مجال العلوم الشرعية، وتعمقه في فهمها، مما يجعل المرء يثق في أن الرجل عالم متمكن من علوم الشرع ومرتبط بها وليس متطفلاً عليها أو زاهداً فيها. يقول على العلوم النقلية: (وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيّئُها للإفادة، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان

(1) أنور الجندي/ نوابغ الفكر الإسلامي/ دار الرائد العربي/ بيروت/ 1972/ ص370.

العربي الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن. وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق، فلا بد من النظر في الكتاب ببيان الألفاظ أولاً، وهذا هو علم التفسير، ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي ﷺ الذي جاء به من عند الله، واختلاف روايات القرآن في قراءاته وهذا هو علم القراءات، ثم بإسناد السنة إلى صاحبها والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم، ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث، ثم لا بد في استنباط هذه الأحكام من أصولها ومن وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط وهذا هو أصول الفقه، وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين وهذا هو الفقه)[1].

انظر إلى هذا التقسيم الذي يدل دلالة واضحة على عمق معرفة الرجل بالعلوم الشرعية وحسن تقديره لها، وهو الأمر الذي لم يهتم به الغربيون ولم يحاولوا أن يدرسوه، لأن القضية ترتبط عندهم بالمصلحة، فحيثما وجدت مصالحهم اتجهت أبحاثهم ودراساتهم، ونحن نعلم أن من بين مصالحهم تحقير العالم الإسلامي والحط من قدره، ولذلك فإن ذكر أصالة ابن خلدون وتعمقه في علوم عصره الدينية، واستلهامه لتراثه، ومحاولته تصفية هذا التراث مما علق به، والتركيز على الجوانب المشرقة فيه، كلها أمور تعلي من شأن الإسلام، ومن شأن ابن خلدون المرتبط بالإسلام، وهذا لا يحقق المصلحة الغربية التي يهمها إبراز عكس كل ما ذكرنا.

(1) المقدمة/ ج3/ ص1026.

الأثر الغربي في الفكر العربي من خلال نظرة بعض المفكرين العرب إلى التراث الخلدوني

أردت أن أختم هذا الباب بفصل أوضح فيه أن المنهجية الغربية ـ التي يتعلق بها بعض المفكرين العرب كثيراً ـ قد أثمرت وأينعت بصورة واضحة في نظرة بعضهم إلى ما قدمه ابن خلدون من أبحاث ونظريات، وذلك حين تبنى بعضهم الفكر الغربي ودافع عنه بحدة، وتجاوز آخرون ذلك بوصفه بما ليس فيه أو بما لم يقله الغربيون عنه، مع العلم بأن اهتمامهم بشخصه أو بالبحث في تراثه إنما كان بعد أن توجه إليه الغربيون وأظهروا أهميته، وكل ذلك يعكس صورة التبعية الفكرية التي أصبح عليها بعض باحثينا ومفكرينا في محاولة للدخول للعصر الحديث من هذه البوابة التي بدأت تتجذر يوماً بعد آخر في عالمنا المعاصر.

إن معظم دارسي ابن خلدون من المفكرين العرب، والمتتبعين لأفكاره ونظرياته هم ممن يمثلون مدارس فكرية نبتت نابتتها في الغرب وطبع عليها الفكر الغربي بصماته بصورة لم تترك فيها الفرصة لهؤلاء أن يفكروا في دراسة هذا التراث بعيداً عن المنهجية الغربية وخارج دائرة مستهدفاتها، ولذلك فقد ساروا في تصنيفه في نفس المسار الذي صنفه فيه الغرب، ونظروا إليه لا من خلال عصره وبيئته، ولكن من الزوايا التي اهتم بها الغربيون وأظهروها، كما أنهم لم يعجبهم في منهجه إلا اهتمامه بالعقل وتركيزه عليه مما جعلهم يعدونه ـ وتحت التأثير الغربي ـ ثورة على ما يسمونه بالفكر الرجعي القابع وراء حرفية النص وسلاسل التقليد كما يعبرون.

إن المدهش حقاً هو لماذا لم يتجه البحاث العرب والمسلمون إلى دراسة تراث ابن خلدون باستقلالية كاملة، وبعيداً عن تأثير الفكر الغربي،

وضمن دائرة اهتمامنا بدراسة التراث الإسلامي عامة؟ هل لأن لابن خلدون أفكاراً جريئة وآراءً مستغربة لم تكشف من قبل في تراثنا الإسلامي؟ وهل يكون ذلك سبباً منطقياً لإهمالنا لهذا الفكر حتى ينبهنا إليه الغربيون؟ إن ذلك إذاً صدق يمثل إشكالية في الفكر العربي لم نر لها مثيلاً من قبل، وعلى كل حال فإن اهتمامنا به تبعاً لاهتمام الغرب به ثابت لا مجال لنفيه، يعبر عنه قول أحدهم: [إن نص ابن خلدون وصلنا عن طريق الرؤية الغربية له وهي رؤية متأثرة باتجاهين رئيسين هما: الاتجاه الاقتصادي الذي تمثله نظرية ماركس والاتجاه الفردي الذي تمثله نظرية ويبر، ولذلك نحن نقرأ ابن خلدون من خلال هذين الاتجاهين أو على الأقل بالاستعانة بهما][1] أما لماذا كان ذلك فهو من الأمور التي تحتاج إلى تأمل وليس من السهل القطع بيقين فيها.

إن الدهشة والغرابة تشتد كثيراً حين نعلم أن التبعية للغرب فرضت أنماطاً من السلوك عند بعض باحثينا لم يفطن إليه الغربيون أنفسهم للحط من تراثنا ومن قيمة علمائنا، حيث ينبري بعضهم إلى إثبات صفات ذميمة لابن خلدون نفاها الغربيون عنه، ويذكرون تحليلات سيئة في شخصيته ونظرياته لم يتجرأ المستشرقون على قولها على الرغم من موقفهم من الفكر الإسلامي وأعلامه، فكيف يمكن تفسير ذلك؟ وهل يعقل بعد هذا الذي سنعرض نماذج منه أن ننتقد حركة الاستشراق، وأن نقول إن المستشرقين قد شوهوا فكرنا وتراثنا؟ عندها يصدق علينا قول الشاعر:

نعيب زماننا والعيب فينا ... وما لزماننا عيب سوانا

لا أريد أن أسترسل في حديث قد يوصف بالإنشائية، أو بسيطرة العاطفة المتأثرة بشخصية ابن خلدون، ولذلك فإني سأعرض نماذج من آراء بعض الباحثين العرب في علامتنا ابتداءً بشخصيته وانتهاءً بتراثه ونظرياته،

---

(1) د. الزغل/ ابن خلدون والفكر المعاصر/ ندوة ابن خلدون/ الدار العربية للكتاب/ ص516.

لتكون هذه النماذج المثل المعبر عن مدى ما وصل إليه بعض مفكرينا من جرأة في التعبير تستخدم لتحطيم الإبداع العربي في أجمل صورة يعترف بها الغربيون ويعلون شأنها ألا وهو ابن خلدون وفكره.

القول في شخصيته ونظرياته:

إذا كان الغربيون قد مروا سريعاً على شخصية ابن خلدون دون أن يتوقفوا عند مواطن الضعف فيبرزوها، أو مواطن القوة فيخفوها كما هو المتوقع منهم وفق ما تفرضه عليهم طبيعتهم الاستشراقية التي تضعهم في دائرة الصراع مع العالم الإسلامي، فإن الباحثين العرب قد وقفوا طويلاً أمام هذه الشخصية وحللوا سلوكها وأصولها بتحليلات غريبة اضطروا معها إلى أن يعارضوا الغربيين في الآراء الخيرة التي قالوها فيه، وظهر من خلال ذلك موقف لا يمكن تبريره بسهولة. أنظر إلى الدكتور الوردي وهو يصف هذه الشخصية فيقول: [كان ابن خلدون في سلوكه قصير النظر، شأنه في ذلك كشأن أمثاله من الانتهازيين المنافقين، كان يحاول الاستفادة من اليوم الذي هو فيه ولا يبالي بما يأتي به الغد، فهو حين يتزلف للأمراء تزلفاً صارخاً ثم ينقلب عليهم، لا يدري أن سره سينكشف عاجلاً أو آجلاً، وأن الناس سوف لا يأمنون منه ولا يثقون به، وقد حدث هذا فعلاً لابن خلدون حيث أصبح سيىء السمعة في المغرب، ولم يجد لنفسه مخرجاً إلا بأن يهرب من المغرب ويتوجه إلى بلد آخر لا يعرف أهلوه عنه شيئاً كثيراً. يجوز تشبيه ابن خلدون في هذا بالتاجر الغشاش، فالتاجر يستطيع أن يغش الناس ويكذب عليهم برهة من الزمن، إنما هو لا يستطيع أن يستمر في غشه وكذبه عليهم حتى النهاية، إذ لا بد أن ينكشف أمره ويكسد سوقه، فيصبح مضطراً عندئذ إلى البحث عن سوق جديدة، إن العقدة التي تسيطر على ابن خلدون من شأنها أن تحجب عنه النظر في عاقبة سلوكه، فهو يندفع بها اندفاعاً لا شعورياً، كمثل ما يندفع

البخيل في تكديس المال، أو الوجيه في سرقة الملاعق، ولعله قد يفطن لحاله بعد فوات الأوان][1].

انظر إلى هذا التحليل الغريب الذي لا يستند على أية حقائق سوى نظرة سطحية لمغامرات ابن خلدون السياسية التي يقول عنها الآخرون، إنها تمثل قمة الدهاء والذكاء والخبرة السياسية التي ضمنت لابن خلدون مناصب متقدمة عند بعض الأمراء، لم يحرمه منها إلا أفعال الحساد وذوي النوايا السيئة التي عصفت به أكثر من مرة ليقع في مآزق ليس لشخصيته فيها نصيب.

وعلى كل حال فإننا لسنا في معرض تفنيد هذا الرأي، ولكننا سنلجأ إلى مستشرق ليعرفنا بابن خلدون، ولنقارن بعد ذلك بين الوصفين. يقول بيتر مانسفيلد: [ما ورد في المقدمة يوضح بجلاء أن ابن خلدون كالغزالي قبله سيظل بكل تأكيد في إطار التراث الإسلامي جزءاً من عظمة الإسلام التي يجب أن تذكر][2].

وحين ننتقل من شخصيته إلى نظرياته فإننا نجد الوردي يقول: [يخيل إلي أن من الأسباب التي دفعت ابن خلدون إلى إبداع نظريته الاجتماعية هو أنه أراد بها الدفاع عن نفسه. وكأنه رأى الناس يذمون نفاقه، فأراد أن ينشىء علماً جديداً ليقول فيه بأن هذ الخلق هو الذي يجب أن يتخلق الناس به، إذ هو الخلق الملائم لطبيعة الحياة الاجتماعية، لقد كان ابن خلدون في علمه الجديد واقعياً حيث قدم به وصفاً رائعاً للمجتمع الذي عاش فيه. ولكنه لم يقف عند هذا الحد، بل أخذ ينصح الناس أن يكونوا في سلوكهم واقعيين يسايرون التيار الاجتماعي من غير مراعاة للمبادىء الخلقية. إنه بعبارة أخرى يريد من الناس أن يكونوا مثله منافقين انتهازيين][3].

---

(1) د. علي الوردي/ منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته/ الشركة التونسية للتوزيع/ ص237.

(2) P. Mansfield/ the Arabs.

(3) د. علي الوردي/ منطق ابن خلدون/ ص239.

هذا هو الجانب المضيء في فكر ابن خلدون الذي رأينا في فصول ماضية كيف يعجب به الغربيون لدرجة أنهم استكثروه على العالم الإسلامي، وأرادوا أن يلبسوه ثوباً آخر غير ثوبه من شدة إعجابهم به، هكذا نجد باحثاً عربياً يصفه ويصف نظرياته بعبارات لا تليق بالباحث العلمي منهجاً ولا أخلاقاً.

ونترك هذا الكاتب وآراءه الغريبة لنضع أيدينا على آراء أخرى أكثر غرابة يمثلها عميد الأدب العربي كما راق للبعض أن يسميه ـ الدكتور طه حسين ـ الذي يصف شخصية ابن خلدون بقوله: [نشأ ابن خلدون في بيئة كانت فيها (الفردية) الشديدة الضيق تمحو كل روح ديني وكل فكرة وطنية، سواء في القصور الملكية الفاسدة المنحلة، أو بين القبائل المشتتة في إفريقية الشمالية إبان القرن الثامن، وهي التي ورثت عن أسلافها رغبة شديدة في التسلط ووثقت ثقة مطلقة بكفاياتها، فجاشت نفس المؤرخ بأطماع لا حد لها كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره سواء أقرتها الأخلاق أم لا](1).

وليس هذا الرأي بمستغرب من عميد الأدب العربي إذ هو ـ كما نعلم ـ خريج المدرسة الفرنسية والمروِّج لأفكارها والصديق الحميم لأبرز مستشرقيها، ولكن الغريب فعلاً أن يتصدى هذا الباحث لتخطئة مستشرق نظر نظرة احترام لابن خلدون، فرد عليه طه حسين بقوله: [ولشد ما أخطأ (الأستاذ فلنت) إذ أعتقد أن ابن خلدون كان صادق التقوى ـ إذ الدين في نظره عبارة عن اعتناق مبادىء الإسلام والقيام بالفرائض دون أن يكون لذلك تأثير ما في أعماله أو على الأقل في حياته السياسية، فهو لم يأنف من ارتكاب الخيانة التي حرمها القرآن متى رآها وسيلة لنيله السلطة](2).

هذا هو الفكر العربي كما يبدو لنا في وصفه لشخصية مبدعة من أعلامنا

---

(1) د. طه حسين/ فلسفة ابن خلدون الاجتماعية/ ص28.

(2) د. طه حسين/ فلسفة ابن خلدون الاجتماعية/ ص28.

المسلمين، إنه يتألق ليتفوق على الغربيين في إطلاق صفات الذم والإغراق في التحليل البعيد عن المنهجيّة العلمية السليمة، ولست أرى سبباً واضحاً لذلك مهما أغرقنا في البحث عنه، اللهم إلا سبب واحد قد يوافقنا عليه البعض وقد يعارضه بعض آخر، وهو أننا هزمنا في ذواتنا، وغربنا في أفكارنا، وسلبت إرادتنا حتى لم يعد لدينا ما نقدمه خدمة لمن كان لهم فضل في تعليمنا إلا تشويه ذلك التراث العظيم الناصع الذي يمثله ابن خلدون وأمثاله.

ونترك شخصية ابن خلدون لننتقل إلى مصادره حيث يطالعنا الدكتور عبد الرحمن بدوي ببحث عن ابن خلدون ومصادره اللاتينية يصل في ختامه إلى النتيجة التالية: (أنه لم يكن يدقق في نقل الأخبار التي يوردها ولا في اقتباس النصوص التي يعزوها إلى مؤلفيها، . . . إنه لم يكن ينقد الأخبار التي ينقلها نقداً تاريخياً رغم وضوح التناقض فيها وأحياناً استحالتها، . . . إنه لم يكن يحفل بالتفاصيل والدقائق، ومن هنا كان إهماله في الفحص عنها والتدقيق في إيرادها. . . ، لهذا ينبغي ألا نثق كثيراً بصحة ما يورده من أخبار وتفصيلات جزئية، بل علينا أن نعدها مجرد أخبار محتملة أو مرهونة بتأييد مصادر أخرى لها)[1].

ولست في معرض الرد على هذا الرأي أو حتى مناقشة هذه القضية، وإنما القصد إظهار مدى تغرب باحثينا ومفكرينا لدرجة أصبحوا معاً هم المستشرقين الحقيقيين، ولتأكيد هذا المفهوم سأقدم في هذا الموضوع ـ الذي انتهى فيه الدكتور بدوي إلى عدم الثقة بابن خلدون ـ رأياً للمستشرق **Fischel** يقول فيه: [ومن الأشياء التي تستحق الاهتمام لشدة بروزها في منهجية ابن خلدون في معالجة تاريخ غير المسلمين هو ذلك القدر الكبير من التنوع

(1) د. عبد الرحمن بدوي/ ابن خلدون ومصادره اللاتينية/ ندوة ابن خلدون/ الرباط/ 1977/ ص157.

والاختلاف والتعقيد للمصادر التي اقتبس منها أو استعملها في مشروعه وكذلك وفرة الشواهد الموثقة من مصادر مختلفة مسيحية أو يهودية أو إسلامية، وفي النهاية فإنه يعتبر في معالجته لتاريخ غير المسلمين وفي استعماله لمصادرهم أحسن من أي مؤرخ مسلم آخر سبقه في هذا المجال][1].

وهكذا يبرز بصورة غير معهودة المنزلق الذي انحدر إليه بعض الباحثين العرب بالبحث عن نقائص الفكر العربي وإبرازها والتدليل عليها، في الوقت الذي يقدم المستشرقون هذه النقائص المفترضة على أنها شواهد على عظمة الإسلام والفكر الإسلامي، وهو أمر موغل في الغرابة أعترف بأني لم أكتشف له سراً حقيقياً سوى ما أشرت إليه من الضعف، والانهزامية التي أصابت دوائر حياتنا وخاصة الثقافية منها.

يقول أحد الباحثين: (أولئك الذين ينكرون فضله أساساً ويتهمونه بالنقص والقصور والنقل عمن سبقه من اليونان، وفي مقدمة هؤلاء في العالم العربي طه حسين ولويس عوض، ومن عجب أن يلقى ابن خلدون الانتقاص والظلم من أهله بينما يمجده الأوروبيون ويكرمونه، وأن يحط هؤلاء من قدره بعد أن اعترف له الأوروبيون بالفضل والأثر الكبير، وهذا يعني تبعية خصوم ابن خلدون من العرب إلى معسكرات التغريب والشعوبية بلا ريب في ذلك ولا شك، وقد كشفت الأيام عن مدى تورط طه حسين في الأخطاء التي ساقها في أطروحة الدكتوراه إزاء هذا الفيض الضخم من الدراسات التي احتفلت بابن خلدون وكشفت عن جهوده وآثاره)[2].

لقد تعامل الكثير من المفكرين العرب مع ابن خلدون بصورة متأثرة بهيمنة الفكر الغربي على مجريات الثقافة، مما جعلهم لا يرون في فكره

---

(1) W.J. fischel/ Stvdia Islamica.

(2) أنور الجندي/ نوابغ الفكر الإسلامي/ ص393.

إشعاعاً إلا في الجوانب التي اهتم بها الغربيون، ولذلك نراهم يهتمون كثيراً بفكره الاقتصادي، ويحاولون استنطاق سطور المقدمة لإظهار مدى اقترابه من الفكر الماركسي بل أحياناً تطابقه معه، ويحفلون كثيراً بفكره الاجتماعي ويستجمعون كل قواهم العقلية لإظهار مدى اقترابه من فكر أوجست كونت أو غيره من المفكرين الغربيين، في الوقت الذي يرى فيه الغربيون أن ابن خلدون أسبق من كونت، وأجدر بأن يقارن هذا بابن خلدون لا العكس، ونراهم يتعلقون ببعض عباراته وآرائه ليقرروا من خلالها أنه بربري عنصري يتحين كل فرصة للنيل من العرب والحط من شأنهم، في الوقت الذي يحاول فيه بعض الغربيين تبرير آرائه وتوجيهها إلى نوايا حسنة ينطلق بعضها إلى إظهار الظروف التي دفعته إلى ذلك، ويتوجه البعض الآخر إلى صرف عباراته إلى مدلولات أخرى يحتمها اللفظ، وهكذا نرى أن الفكر العربي في تعامله مع هذه الشخصية مغرق في التبعية الغربية، بل يتجاوزها أحياناً حتى لكأنه الغرب ذاته، وهو أمر غير معهود في الفكر العربي في دراسته لأعلام الفكر الإسلامي الآخرين.

وحين أشير إلى مزالق المفكرين العرب في هذا الجانب فإني لا أقصد على الإطلاق ما يعبر عنه بعضهم من عدم إعجابه ببعض أراء ابن خلدون، أو اختلافهم معه أو تقليلهم من قيمته العلمية بالمقارنة مع أعلام الفكر العربي والإسلامي الآخرين، فكل هؤلاء يصنفون في إطار التعامل العلمي الذي ليس لنا عليه مأخذ، إنما نقصد أولئك الذين تعاملوا مع فكره بقسوة ظاهرة دفعتهم إلى أن يظهروا فكره في صورة مشوهة، وأن يعرفوه بضبابية أخفت كل أثر إيجابي له، وهي الصورة التي لم يفكر المستشرقون في الاقتراب منها أو في محاولة البحث عنها، كما أنهم في ظل قسوتهم هذه وصفوه بعبارات مشينة لم نألف استخدامها في إطار البحث العلمي الموضوعي.

والمظهر الأخير الذي نرصده في تعامل بعض المفكرين العرب مع ابن

خلدون هو انعدام الأدلة المنطقية على تلك الآراء الشاذة التي وصف بها فكر عالمنا، فالآراء التي عرضتها من كتاب الوردي وطه حسين لم تقدم لنا أي دليل على انحراف شخصيته، أو كما يقولون انتهازيته ونفاقه، بل يغلب على هذه الآراء الطابع الإنشائي الذي ليس له في ميزان المنهج العلمي نصيب، أنظر إلى قول العروي: (من يرى في ابن خلدون رائد كل العلوم الإنسانية من اقتصاد وسياسة وتربية الخ.. على حق إذا اعتبر فقط الصورة والشكل المنطقي، أما إذا أراد المضمون فقوله مرفوض، يستحيل أن يكون ابن خلدون قد قال فعلاً ما اكتشفه بعده روسو وآدم سميث وباريتو وفيبر)[1].

وانظر إلى قول محمد فريد وجدي: (إن مقدمة ابن خلدون ليست في فلسفة التاريخ ولا في علم الاجتماع في شيء بل إنما هي مجموعة أخطاء)[2].

لقد كانت هذه الأخطاء غير العلمية والعالقة بصنارة الفكر الغربي ذات أثر كبير في إظهار ابن خلدون على أنه المفكر المتحرر من سيطرة التقليد الثائر على كل التقاليد والأعراف العلمية التي سبقته، المفكر الذي قدس العقل وأعطاه مكانة كبيرة عد بها خروجاً على المألوف في عصره، وهذا الأمر - كما يبدو لي - ساهم في رسم صورة غريبة عن ابن خلدون لا تعبر عن حقيقة فكره، مما جعل الكثير من الباحثين المسلمين يتحسسون من التعامل معه، ويرون ذلك اقتراباً من الفكر اليساري ماركسياً كان أو علمانياً، ومن أجل ذلك كلّه تظل صورة ابن خلدون ضعيفة في أوساط الفكر المعاصر وخاصة السلفي منه، ومعظم الذين تعاملوا معه أو كتبوا حوله إنما يمثلون تياراً معيناً في الفكر العربي يعتبر النقيض للفكر السلفي.

هكذا تبدو نتائج التبعية الفكرية مؤثرة إلى حد يصبح معه الفكر الأصيل

(1) عبد الله العروي/ مفهوم التاريخ/ المركز الثقافي العربي/ 1992/ ص216.
(2) محمد فريد وجدي/ ابن خلدون في الميزان/ مجلة المقتطف/ 1932.

غريباً في دياره إلى أن يأتي الغرباء ليكشفوا منه ما يريدون، ولنجد أنفسنا نلاحقهم فيما اكتشفوه دون أن نسأل أنفسنا عن سر عجزنا في اكتشاف مواهبنا ومكامن عظمتنا، ولسنا الآن في مجال الحساب والعتاب، ولكننا بصدد الإشارة إلى أن هناك الكثير الذي ينتظرنا للبحث في تراثنا بصدق كامل وبعقلية مستقلة عن جميع المؤثرات الأيديولوجية الغربية عن عقيدتنا وثقافتنا، إننا بحاجة إلى أن نستنطق التراث الإسلامي لنكتشف فيه سر عظمة أمتنا الإسلامية وعراقتها في التاريخ البشري، ولنستنتج منه ما يفيدنا في تأكيد ذاتنا على طريق بناء مستقبلنا على الرغم من كل النظرات التشاؤمية والمحقِّرة التي يحاول بعض الباحثين العرب أن يرموه بها.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة العلمية ـ التي آمل أن تكون مفيدة ـ أرى أن العمل الذي استهدفته قد اكتمل بهذا القدر، وأحسب أني قدمت ما مكنني منه جهدي وقدرتي، ولذلك فليس لي إلا أن أقرر في نهاية هذه الدراسة أن الكثير حول هذا الموضوع ما زال بكراً يستحق الاهتمام والدراسة والتحليل، خاصة ما كان منه بالجزء الضروري المتمثل في مناقشة آراء المستشرقين والرد عليها في هذا المجال، فتلك مسألة تستحق العناية، لأنها هي الكفيلة برد الحقائق إلى نصابها وإزالة ما علق بتراثنا من تشويه من جراء تعامل المستشرقين المكثف معه.

وفي مجال الدراسات المتعلقة بابن خلدون فإني أعتقد أن البحاث وطلبة الدراسات العليا مطالبون بأن يهتموا بمناقشة آراء المستشرقين حول هذه الشخصية، وأن يتناولوها بمنطق علمي ليزيلوا تلك الصورة المشوهة التي حاول المستشرقون وضع ابن خلدون في إطارها، والتي كانت سبباً في تكوين ضبابية حوله، مما أدى إلى عزوف البحاث المسلمين عنه لاعتباره أنه عالم اجتماعي مادي أقرب إلى الفكر العلماني منه إلى الفكر الإسلامي، وهو أمر غير حقيقي كما أظهرت هذه الدراسة.

إن دراسات معمقة لهذه الشخصية وغيرها من العلماء المسلمين الذين

نالهم الفكر الاستشراقي بتزييفه كفيلة بأن توضح لأجيالنا الحاضرة والمستقبلة حقيقة هؤلاء وأصالتهم العربية والإسلامية، من أجل الوصول إلى تقدير أكبر وأعمق لتاريخنا وتراثنا وحضارتنا، حتى نحصن هذه الأجيال من براثن التغريب والتبعية.

ولعلي ألخص النتائج التي توصل إليها هذا البحث في النقاط التالية:

1 ـ إن ظاهرة الاستشراق قد فرضت نفسها في ميدان الفكر الإنساني بما قدمته من إنتاج فكري يفوق الحصر والعد، وبما أفرزته من تقنيات ووسائل ومناهج، ولذلك فلا مجال لتناسي هذه الظاهرة أو التهوين من شأنها.

2 ـ إن الفكر الاستشراقي بصورة خاصة والغربي بصورة عامة يستهدف إضعاف هذه الأمة وضربها بكل الوسائل، والانتقاص من شأنها، وخاصة في مجال العلوم والثقافة وصولاً إلى فصل هذه الأمة عن تراثها وماضيها.

3 ـ إن عظمة الأمة الإسلامية تكمن في ضخامة تراثها وتميزه، وروعة هذا التراث تكمن في تميز أعلامه وتفرد إبداعاتهم، ولذلك فإن الحط من شأن هؤلاء أو تحريف أفكارهم وتشويهها يعتبر استهانة بهذه الأمة واستعداءً لها.

4 ـ استفاد المستشرقون كثيراً من التراث الإسلامي وقدموه على أنه من إنتاجهم وإبداعهم، وهو ما يعد خيانة للمنهج العلمي وتشويهاً للفكر الإنساني.

5 ـ إن شخصية ابن خلدون قد ضربت رقماً قياسياً في إقبال الغربيين على دراسته ودراسة تراثه، مما يؤكد أن أبحاثه ذات قيمة علمية كبيرة استفاد منها هؤلاء في مجالات مختلفة.

6 ـ استفاد المستشرقون كثيراً من أبحاث ابن خلدون ونظرياته سواء كان

ذلك في تعاملهم مع الشمال الإفريقي، أو في اكتشافهم لمضامين جديدة في علم الاجتماع، أو في منهجية البحث التاريخي.

7 ـ حاز المستشرقون قصب السبق في اكتشاف ما توصل إليه ابن خلدون من نظريات، واستطاعوا من خلال هذا السبق تقديمه إلى العالم في الصورة التي يريدون، ولذلك ظهرت براعته قوية في الجانب الاجتماعي وضعفت أو ربما اختفت براعته في الجانب الديني.

8 ـ استغل البعض ـ مستشرقين وغيرهم ـ بعض الآراء الجريئة في تراث ابن خلدون للنيل منه والحط من قدره على الرغم من أن هذه الآراء لا تحتمل ذلك.

9 ـ اضطرب المنهج الاستشراقي كثيراً في وصف شخصية ابن خلدون والتعامل مع تراثه، بحيث أمكن أن يعد هذا التعامل أوضح مثال على فساد المنهج الاستشراقي في التعامل مع التراث الإسلامي.

10 ـ إن صورة ابن خلدون العلمية وتراثه المتنوع لم يلق الاهتمام به في الفكر العربي لا قديماً ولا حديثاً، اللهم إذا استثنينا الاهتمام الأخير الذي كان بسبب إقبال الغربيين على دراسته، والسبب ـ فيما أعتقد ـ هو إظهار المستشرقين للجوانب الاجتماعية والمادية في فكره دون الجوانب الدينية.

11 ـ إن الفكر الخلدوني في جانبه الديني قوي قوة الجوانب الأخرى، غير أنه ـ حتى الآن ـ لم يلق العناية اللائقة به كما لقيت بقية الجوانب الأخرى في فكره.

12 ـ رسم المستشرقون صورة غير صحيحة لانتماءات ابن خلدون الدينية، وحاولوا من خلال هذه الصورة فصله عن بيئته ومجتمعه، مما كان له أكبر الأثر في عزوف المفكرين المسلمين عن دراسته والاهتمام به.

13 ـ إن الإسهام الإسلامي في مجال العلوم الاجتماعية والاقتصادية

والسياسية ضخم جداً لدرجة إنه يتفوق على الإسهامات الغربية في هذا المجال، التي كان يعتقد إلى حد قريب تفرد الغرب بها.

وانطلاقاً من هذه النتائج فإني رأيت أن أسجل التوصيات التالية:

1 ـ يجب أن تهتم جامعاتنا ومؤسساتنا العلمية المختلفة بالظاهرة الاستشراقية اهتماماً مبرمجاً يمكن من التعرف عليها والتعامل معها، من أجل المحافظة على الأجيال المسلمة من مخططاتها.

2 ـ على حكوماتنا العربية والإسلامية من خلال جامعة الدول العربية، أو من خلال منظمة المؤتمر الإسلامي البحث عن وسيلة لاسترداد الكنوز العربية المخطوطة في خزائن المكتبات الغربية، التي يستخدمها المستشرقون كثيراً استخداماً غير شرعي يستهدف الإضرار بنا وبتراثنا.

3 ـ على علمائنا ومفكرينا التصدي لجميع المخططات الاستشراقية التي تستهدف غزو عقولنا وتشويه ثقافتنا وخلخلة عقيدتنا، ويجب أن يتم ذلك بصورة علمية تستخدم مناهج علمية بعيداً عن العواطف والتشنج.

4 ـ ضرورة أن يسعى المفكرون والبحاث العرب والمسلمون الذين يتقنون لغات أجنبية إلى استخدام لغاتهم وثقافتهم الإسلامية في توضيح الصورة الحقيقية للإسلام، ومسح التشوهات التي تحاول الحركة الاستشراقية إلصاقها به في مختلف المجالات.

5 ـ يجب أن يعمل مثقفونا وباحثونا على تتبع ادعاءات الغربيين في اكتشاف النظريات العلمية المختلفة، فكثير منها في حقيقته اكتشاف عربي إسلامي ادعاه الغربيون في غياب وعينا بثقافتنا وبعدنا عن تراثنا، ولذلك فقد حان الوقت لأن نثبت لعلمائنا حقوقهم في مكتشفاتهم العلمية بنسبتها إليهم ضماناً للأمانة العلمية.

وأخيراً فإني أدعو الله أن أكون قد وفقت في عرض هذه القضية عرضاً حسناً يسهل لمن يأتي بعدي استكمال البحث في هذا المجال الخصب

الجذاب، الذي أرى أنه يحتاج إلى مزيد من الدراسات المعمقة وذلك لسعة هذا الميدان وتشعب أبحاثه، وأنا على يقين بأن عملي هذا هو قطرة من بحر لا يمثل في الواقع إلا إشارة قوية بأن هناك تراثاً ضخماً ورائعاً لعلمائنا المسلمين الذين لم نعطهم حقهم، في الوقت الذي اهتم بهم غيرنا واستغلوا نظرياتهم لخدمة قضاياهم، وهو ما يمثل نقيصه فينا وثغرة في توجهاتنا الثقافية يجب سدها، والله أسأل أن تلقى هذه الإشارة صدى لدى المثقفين العرب والمسلمين، ولدى المؤسسات العلمية في وطننا العربي وعالمنا الإسلامي، حتى نتمكن من الاستفادة من تراثنا خدمة لثقافتنا وبناء لحضارتنا، كما أسأله سبحانه وتعالى أن يوفقني إلى مزيد من البحث والاطلاع في هذا المجال إنه سميع مجيب.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1 ـ إبراهيم حركات/ **المغرب عبر التاريخ**/ دار الرشاد الحديثة/ الدار البيضاء

2 ـ إبراهيم عبد الكريم/ **الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل**/ دار الجليل/ عمان.

3 ـ أبو القاسم الغول/ **تعريف الخلف برجال السلف**/ تحق. محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ/ مؤسسة الرسالة تونس.

4 ـ أبو القاسم كرو/ **العرب وابن خلدون** دار المغرب العربي/ بيروت.

5 ـ د. أحمد أبو ذروة/ **الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون**/ دار ابن خلدون/ بيروت.

6 ـ د. أحمد سمايلوفتش/ **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**/ دار المعارف/ مصر.

7 ـ د. أحمد محمود صبحي/ **في فلسفة التاريخ**/ منشورات جامعة قاريونس، ليبيا.

8 ـ أجناتنكا/ **ابن خلدون**/ مركز اتحاد المحامين العرب/ القاهرة.

9 ـ أدوار بري، **تاريخ الحضارات العام**، منشورات عويدات/ بيروت.

10 ـ إدوارد سعيد؛ **تغطية الإسلام**، مؤسسة الأبحاث/ بيروت.

11 ـ إدوارد سعيد؛ **الاستشراق**، مؤسسة الأبحاث/ بيروت.

12 ـ أربري **المستشرقون البريطانيون**/ لندن.

13 ـ أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي، **دراسات في تاريخ الثقافة العربية**، دار التقدم/ موسكو.
14 ـ د. أمين توفيق الطيبي، **دراسات في تاريخ صقلية الإسلامية**، دار اقرأ/ مالطا.
16 ـ محمد حسين نصر، **مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيجل**، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان/ ليبيا.
17 ـ أندريه مايكل، **الإسلام وحضارته**، منشورات المكتبة العصرية/ بيروت.
18 ـ أنور الجندي، **نوابغ الفكر الإسلامي**، دار الرائد العربي/ بيروت.
19 ـ إيف لاكوست، **ابن خلدون**، دار ابن خلدون/ بيروت.
20 ـ بدر الدين القرافي، **توشيح الديباج**، تحق. أحمد الشتيوي/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت.
21 ـ برنارد لويس، **الغرب والشرق الأوسط**، كتاب المختار/ القاهرة 17.
22 ـ بريان تيرنر، **ماركس ونهاية الاستشراق**، مؤسسة الأبحاث العربية/ بيروت.
23 ـ جرمان عياش، **دراسات في تاريخ المغرب**، الشركة المغربية للناشرين المتحدين/ الرباط.
24 ـ جميل صليبا وكامل عياد، **ابن خلدون منتخبات**، مطبعة ابن زيدون/ دمشق.
25 ـ جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة/ بيروت.
26 ـ جورج لابيكا، **السياسة والدين عند ابن خلدون**، دار الفارابي/ بيروت.
27 ـ ابن الجوزي، **صفة الصفوة**، دار المعرفة/بيروت.
28 ـ دي بوير، **الفلسفة في الإسلام**، مطبعة لجنة التأليف/ القاهرة.
29 ـ هاملتون جب، **دعوة تجديد الإسلام**، دار الوثبة/ دمشق.
30 ـ هاملتون جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، دار العلم للملايين/ بيروت.
31 ـ هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، دار الحقيقة/ بيروت.
32 ـ والتر فيشل، **لقاء ابن خلدون لتيمورلنك**، مكتبة الحياة/ بيروت.
33 ـ د. زاهية قدورة، **بحوث عربية وإسلامية**، معهد الإنماء العربي/ بيروت.
34 ـ زينب محمود الخضيري، **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، مكتبة الأنجلو المصرية/ القاهرة.
35 ـ د. حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية/ القاهرة.
36 ـ د. حسن الساعاتي، **علم الاجتماع الخلدوني**، دار النهضة العربية/ بيروت.

37 ـ أبو الحسن الندوي، **الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين**، مؤسسة الرسالة بيروت.

38 ـ حسين حمادة، **تاريخ العلوم عند العرب**، الشركة العالمية للكتاب/ بيروت.

39 ـ د. حسين عاصي، **ابن خلدون مؤرخاً**، دار الكتب العلمية/ بيروت.

40 ـ د. حسين عبد الحميد رشوان، **ميادين علم الاجتماع ومناهج البحث العلمي**، المكتب الجامعي الحديث/ الإسكندرية.

41 ـ د. حسين عبد الحميد رشوان، **الفلسفة الاجتماعية والاتجاهات النظرية في علم الاجتماع**، المكتب الجامعي الحديث/ الإسكندرية.

42 ـ د. طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، دار الكتاب اللبناني/ بيروت.

43 ـ د. طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، دار المعارف/ مصر.

44 ـ ي. بلييايف، **العرب والإسلام والخلافة العربية**، الدار المتحدة للنشر/ بيروت.

45 ـ أبو يعرب المرزوقي، **الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر**، الدار العربية للكتاب/ ليبيا.

46 ـ كارادوفو، **مفكرو الإسلام**، الدار المتحدة للنشر/ بيروت.

47 ـ كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**.

48 ـ لويس يونغ، **العرب وأوروبا**، دار الطليعة/ بيروت.

49 ـ مازن المطبقاني، **الغرب في مواجهة الإسلام**، مكتبة ابن القيم/ المدينة المنورة.

50 ـ مالك بن نبي، **إنتاج المستشرقين**، دار الإرشاد/ بيروت.

51 ـ د. محمد جاسم الموسوي، **الاستشراق في الفكر العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت.

52 ـ د. محمد أحمد دياب، **أضواء على الاستشراق والمستشرقين** دار المنار/ القاهرة.

53 ـ د. محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، دار الفكر/ بيروت.

54 ـ محمد الحميري الروض، **المعطار في خبر الأقطار**، مكتبة لبنان.

55 ـ محمد الميلي، **روجيه جارودي والمشكلة الدينية**، دار قتيبة/ دمشق.

56 ـ د. محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، دار الإرشاد/ بيروت.

57 ـ د. محمد محمود ربيع، **النظرية السياسية لابن خلدون**، دار الهناء للطباعة.

58 ـ محمد محفوظ، **تراجم المؤلفين التونسيين**، دار الغرب الإسلامي/ بيروت.
49 ـ محمد الوزير سراج، **الحلل السندسية في الأخبار التونسية**، تحق. محمد الحبيب/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت.
60 ـ محمد مزيان، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، المعهد العالي للفكر الإسلامي/ فيريجينيا.
61 ـ د. محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة**، دار النشر المغربية/ المغرب.
62 ـ د. محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي/ بيروت.
63 ـ د. محمد عبد الرحمن مرحبا، **الموجز في تاريخ العلوم عند العرب**، دار الكتاب اللبناني/ بيروت.
64 ـ د. محمد عبد الكريم الوافي، **منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب**، منشورات جامعة قاريونس/ ليبيا.
65 ـ محمد عزيز الحبابي، **ابن خلدون معاصراً**، دار الحداثة/ بيروت.
66 ـ د. محمد عنان، **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، مؤسسة مختار/ القاهرة.
67 ـ د. محمد عنان، **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، القاهرة.
68 ـ محمد فتح الله الزيادي، **ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها**، المنشأة العامة للنشر/ طرابلس/ ليبيا.
69 ـ محمد ياسين عريبي، **الاستشراق وتغريب العقل التاريخي**، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية/ ليبيا.
70 ـ د. محمود حمدي زقزوق، **الاستشراق والخلفية الفكرية والصراع الحضاري**، كتاب الأمة/ قطر/ العدد الخامس.
71 ـ د. محمود عبد المولى، **ابن خلدون وعلوم المجتمع**، الدار العربية للكتاب/ ليبيا.
72 ـ مجموعة باحثين، **أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون**، المركز الوطني للدراسات التاريخية/ الجزائر.
73 ـ مجموعة باحثين، **الدراسات العربية والإسلامية في بعض البلاد الأوروبية**، جامعة بيروت العربية/ بيروت.
74 ـ مجموعة باحثين، **مناهج المستشرقين في الدارسات الإسلامية**، المنظمة العربية للتربية ومكتب التربية لدول الخليج العربي/ الرياض.

75 ـ مجموعة باحثين، **الاستشراق**، دار الشؤون الثقافية العامة/ بغداد.

76 ـ مجموعة باحثين، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، دار الساقي/ لندن.

77 ـ د. مصباح العاملي، **ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني**، الدار الجماهيرية للنشر/ ليبيا.

78 ـ د. مصطفى غالب، **ابن خلدون**، دار مكتبة الهلال/ بيروت.

79 ـ د. مصطفى الشكعة، **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون**، الدار المصرية اللبنانية/ القاهرة.

80 ـ د. مصطفى السباعي، **الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم**، المكتب الإسلامي/ بيروت.

81 ـ مهدي عامل، **في علمية الفكر الخلدوني**، دار الفارابي/ بيروت.

82 ـ مهرجان ابن خلدون، **منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية/** القاهرة.

83 ـ مكسيم رودنسون، **العرب**، دار الحقيقة/ بيروت.

84 ـ د. ملحم قربان، **خلدونيات**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر/ بيروت.

85 ـ د. ميشال جحا، **الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا**، معهد الإنماء العربي/ بيروت.

86 ـ د. ميشال زكريا، **المملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر/ بيروت.

87 ـ ناصيف نصار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، دار الطليعة/ بيروت.

88 ـ نجيب العقيقي، **المستشرقون**، دار المعارف/ مصر.

89 ـ ندوة الدين والتدافع الحضاري، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا.

90 ـ **ندوة ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.

91 ـ **ندوة ابن خلدون**، المركز القومي للبحوث، القاهرة.

92 ـ **ندوة ابن خلدون والفكر المعاصر/** الدار العربية للكتاب/ ليبيا.

93 ـ نذير حمدان **مستشرقون سياسيون جامعيون مجمعيون**، مكتبة الصديق/ الطائف.

94 ـ نذير حمدان، **في الغزو الفكري**، مكتبة الصديق/ الطائف.

95 ـ نذير حمدان، **الرسول ﷺ في كتابات المستشرقين**، دار المنارة، السعودية.

96 ـ د. سالم حميش، **الاستشراق، في أفق انسداده** منشورات المجلس القومي للثقافة العربية/ الرباط.

97 ـ سالم يفوت، **حفريات الاستشراق**، المركز الثقافي العربي/ بيروت.

98 ـ د. ساسي الحاج، **الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية**، مركز دراسات العالم الإسلامي/ مالطا.

99 ـ ساطع الحصري، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مكتبة الخانجي/ مصر.

100 ـ د. سليمان الخطيب، **التغريب والمأزق الحضاري**، المركز الإسلامي للدراسات والبحوث/ القاهرة.

101 ـ د. سفيتلانا باتسييفا، **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، الدار العربية للكتاب/ ليبيا.

102 ـ شاتاليه، **الغارة على العالم الإسلامي**، ترجمة محب الدين الخطيب/ بيروت.

103 ـ الشوكاني، **البدر الطالع**، دار المعرفة/ بيروت.

104 ـ شفيق غربال، **الموسوعة العربية الميسرة**، دار الشعب ومؤسسة فرنكلين/ القاهرة.

105 ـ د. عبد الجليل عبده شلبي، **صور استشراقية**، منشورات المكتبة العصرية/ بيروت.

106 ـ د. عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الدار العربية للكتاب/ ليبيا.

107 ـ عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، المركز الثقافي العربي/ بيروت.

108 ـ عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي/ المغرب.

109 ـ عبد الله العروي، **ابن خلدون وماكيافيللي**، دار الساقي/ لندن.

110 ـ د. عبد العظيم إبراهيم، **أوروبا في مواجهة الإسلام**، مكتبة وهبة/ القاهرة.

111 ـ د. عبد العظيم الديب، **المنهاج عند المستشرقين**، جامعة قطر.

112 ـ د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين/ بيروت.

113 ـ د. عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات ابن خلدون**، دار العلم للملايين/ بيروت.

114 ـ د. عبد الرحمن بدوي، **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، دار القلم/ دمشق.

115 ـ د. عبد الرحمن الميداني، **أجنحة المكر الثلاثة**، دار القلم/ دمشق.

116 ـ د. عبد الستار فتح الله، **الغزو الفكري**، بيروت.

117 ـ عزيز العظمة، **ابن خلدون وتاريخه**، دار الطليعة/ بيروت.

118 ـ د. علي أومليل، **في التراث والتجاوز**، المركز الثقافي العربي/ بيروت.

119 ـ د. علي أومليل، **الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون**، معهد الإنماء العربي/ بيروت.

120 ـ د. علي حسين الجابري، **فلسفة التاريخ في الفكر العربي**، وزارة الثقافة والإعلام/ بغداد.

121 ـ د. علي الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، الشركة التونسية للتوزيع/ تونس.

122 ـ د. عماد الدين خليل، **ابن خلدون إسلامياً**، المكتب الإسلامي/ بيروت.

123 ـ د. عدنان محمد وزان، **الاستشراق والمستشرقون**، إدارة الصحافة والنشر/ مكة المكرمة.

124 ـ د. عفاف صبرة، **المستشرقون ومشكلات الحضارة**، دار النهضة العربية القاهرة.

125 ـ د. علي وافي، **عبقريات ابن خلدون**، دار عالم الكتب/ القاهرة.

126 ـ د. غازي التوبة، **الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت.

127 ـ غاستون بوتول، **ابن خلدون**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت.

128 ـ الغرناطي، **أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن**، مؤسسة الرسالة.

129 ـ فؤاد إسحاق الخوري، **مذاهب الأنتربولوجيا وعبقرية ابن خلدون**، دار الساقي/ لندن.

130 ـ فاطمة بدوي، **علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي**، منشورات جروس برس.

131 ـ د. فرديريك معتوق **تطور علم اجتماع المعرفة**، دار الطليعة/ بيروت.

132 ـ د. قاسم السامرائي، **الاستشراق بين الموضوعية والافتعال**، دار الرفاعي/ الرياض.

133 ـ ابن خلدون **المقدمة**، دار النهضة/ مصر.

134 ـ ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، الدار العربية للكتاب/ ليبيا.

135 ـ ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً**، دار الكتاب اللبناني/ بيروت.
136 ـ خير الدين الزركلي، **الأعلام** ط3/ بيروت.
137 ـ خوان غويتسولو، **في الاستشراق الإسباني**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
138 ـ د. رشيد الجميلي، **الحضارة العربية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية**، منشورات جامعة قاريونس/ ليبيا.
139 ـ روجيه غارودي، **وعود الإسلام**، بيروت.
140 ـ رودي بارت، **الدراسات العربية في الجامعات الألمانية**، دار الكتاب العربي/ القاهرة.
141 ـ شهاب الدين التلمساني، **أزهار الرياض**، القاهرة.
142 ـ الصادق الزمرلي، **أعلام تونسيون**، تعريب. حمادي الساحلي/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت.
143 ـ د. صلاح الدين المنجد **المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الحضارة الإسلامية** دار الكتاب الجديد/ بيروت.
144 ـ توينبي **دراسة في التاريخ** لندن.

المجلات

- مجلة الزهراء
- مجلة الفكر العربي ـ بيروت
- مجلة الموقف الأدبي
- مجلة العربي
- مجلة رسالة الجهاد
- مجلة تاريخ العرب والعالم
- مجلة دراسات شرقية
- مجلة كلية الشريعة ـ جامعة قطر
- مجلة الفكر ـ تونس
- مجلة الحديث ـ حلب

- مجلة المقتطف
- مجلة التراث العربي ـ دمشق
- مجلة دراسات شرقية ـ باريس
- مجلة الهلال ـ مصر
- مجلة مجمع اللغة العربية ـ دمشق.

المصادر الأجنبية

1 - Bruce lawrence - ibn Khaldun and Islamic ideology - Brill-Leidn
2 - Baali and ali wardi - ibn Khaldun and Islamic Thought - Boston.
3 - Frans Rosental - İbn Khaldun in his time - Brill-Leiden.
4 - H. Gibb - The Islamic Background of ibn Khaldun's political theory.
5 - M. Hodgson - the venture of islam - Chicago.
6 - Schmidt - Ibn Khaldun - Nwy York.
7 - Al-Azmeh - Ibn Khaldun in moden scholarship - third Wolrd Center - London.
8 - B. Mansfield - The Arab - A. Penguin - London.
9 - A. Bel - Brill's first Encycloredai of Islam.
10 - Ibn Khaldun historian, sociologist. And Philosopher - Nathaniel Schmidt - Ams Press - New York.
11 - Micheal Rogers - The Spread of Islam - El Sevier Phaidon.
12 - Barbara. F. Stowasser - Religion and Political Developement: Some Comparative Ideas on ibn Khaldun and Machiavell - Georgetown univ.
13 - John. A. Williams - Themes of Islamic Civilization - Uni. of California Press.
14 - Duncan B. Macdonald - A Selection from the prolegomena of ibn Khaldun - E. J. Brill-Leiden.
15 - Dr. Fuad Baali - ILM alUmran and socilogy: Acomparative Study - Kentucky univ. - U.S.A.

16 - Muhsin Mahdi - ibn Khadun's philosophy of history Uni. of Chicago.
17 - Walter J. Fischel - Ibn Khaldun in Egypt - Univ. of California press.
18 - A. Ltibawi - Second Critique of English Speaking Oreintalists and their Approach to Islam and Arabs - the Islamic Cultural Center - Londn.

المجلات الأجنبية

1 - Stvdia Islamica.
2 - Bulletin of the School of Oriental Studies. University of London.

ملحق

1 - Schmidt. H.A.N. *Ibn Khaldūn: Historian. Sociologist, and Philosopher New York*. 1930, (photo-méchanically reproduced. New York, 1967), reviewed in *al-Mashriq* XXVIII (1930), 947-948: (369.1) *al-Kullīya*, XVIII (1931), 321-322 (Q. Zuraiq): *OLZ*, XXXVI (1933), 109-111 (M. Plessner).

Other general works on Ibn Khaldūn are the following:

2 - * Abbās, *A. Ḥayāt wa mu allafāt Ibn Khaldūn*. Tetouan. 1961 *(Jam'ī yat Nibrās al-Fikr: Falāsifat al-Islām fil-Maghrib al-'arabī, i)*.

3 - * Fahri. Z.F. *Ibni Haldun*. Istanbul. 1924.

4 - Farrūkh, *'U. Kalima fi Ibn Khaldūn wa muqaddimatih*, Beirut, 1943, 2nd ed. 1951.

5 - Firzly. *G.S. Ibn Khaldūn: a Socio-Economic Study*, unpub, doctoral thesis. University of Utah. Salt Lake City. 1973.

6 - Ja'far. M. & Sulaimān. *M. Ibn Khaldūn*. Cairo 1936. 2nd ed. 1962.

7 - * Nadvī, M.H. *Afkar-ibn Khaldūn*. Lahore. 1954.

8 - Sanūsī. Z. *'Abd ar-Rahmān Ibn Khaldūn*. Tunis. 1952.

9 - *Tawānisī*, A.-F. *Ibn Khaldūn*, Cairo. 1961.

10 - * Ulken. H.Z. *Ibni Haldun*. Istanbul, 1940 *(Turk-Islam Feylosoflari, vi)*.

11 - * Zeki, *C. Ibni Haldun, Istanbul*, 1901.

The following works should be mentioned for the sake of completeness:

12 - Mallāḥ. M. *Daqā'iq al-haqā'iq fi muqaddimat Ibn Khaldūn,* Baghdad. 1955.

13 - *Nazrāt thāniya fī Muqaddimat Ibn Khaldūn,* Baghdad, 1956.

14 - ———— Wāfī, 'A. *'A. Ibn Khaldūn, munshi' 'ilm al-ijtimā',* Cairo. 1956

15 - ———— *'Abd ar-Rahmān Ibn Khaldūn,* Cairo, 1962 *(Silsilat a'lām al-'arab)*

16 - ————*'Abqarīyat Ibn Khaldūn.* Cairo, 1973

17 - ————*Ibn Khaldūn, hayātuhu wa āthāruhu, wa mazhar min 'abqarīyatih, Cairo, n. .d (Silsilat a'lām al-'arab, iv).*

In addition to these, there is a large number of general articles on Ibn Khaldūn:

18 - * 'Abd al-Qādir, 'A, «Ibn Khaldūn», *in Al-Majalla (Baghdad).* iv, 11.pp. 578ff.

19 - 'Abd al-Qādir. M. «The Social and Political Ideas of Ibn Khaldū n». *in Indian J. of Political Science, iii* (1941), 117-126.

20 - * 'Aqrāwī. M. «'Abd ar-Raḥmān Ibn Khaldūn», *in al-Ḥurrīya* (Baghdad), i (1924-5). 290ff. 399ff. 493ff.

21 - 'Ashūr. M.F. «Ibn Khaldūn», *in Al-Fikr* (Tunis), iii (1958). 702-707

22 - Anawati, G.C. «'Abd ar-Raḥmān Ibn Khaldoun. Un Montesquieu Arabe», *in Rev. du Caire, XXII* (1959), 175-191. 303-319

23 - Astre. G.-A. «Un précurseur de la sociologie au XIVe siècle: Ibn Khaldoun», in Dermenghem (ed.). *L'Islam et l'Occident (Cahiers du Sud). Paris-Marseilles.* 1947.pp. 131-150.

24 - * 'Ayyād, M.K. «Ibn Khaldūn, mu'assis 'ilm al-ijtimā'», *in al-Ḥadīth. no. 7. p. 329.*

25 - Belyaev. V.E. *«Istoriko-sotsiologiskaya teoria Ibn Khalduna», in Istorik Marksist,* LXXX-LXXXI/4-5 (1940). 78-84.

26 - Bielawski. J. «Ibn Ḥaldūn, historyk, filozofi socjolog arabski z vix w», *in Pryzglad Orientalistyezny*. ii/22 (1957). 127-146.

27 - ——— «Tworca socjiologii w swiecie islamu ibn Ḥaldūn i jego poglady na kultura i spolesczenstwo», *in Kultura i Spoleczenstwo*, iii (1959), 4-34.

28 - * Bustānī. F.I. «al-Falsafa al-ijtimā'īya 'inda Ibn Khaldūn», *in al-Makshūf (Beirut)*. no. 150. p.6

29 - Cohen, GD. «Ibn Khaldūn - Rediscovered Arab Philosopher», *in Midstream* (New Ork), v (1959). 77 - 90.

30 - Cosseron de Villenoisy. General, «Un homme d'état historien et philosophe du XIVe siècle», *in la Nouvelle Revue*, XI (1886). 545-578

31 - Fandī. M. Th. «Arā li-Ibn Khaldūn fil-ijtimā' was-siyāsa wal-adab" *in al-Ḥadīth. vi*, 9(1932), 22-28.

32 - Fāris. B. «Muqaddimat Ibn Khaldūn», in *ar-Risāla*, vii)1939). 86.

33 - Faure. A. «Grandeur et solitude d'Ibn Khaldūn», in *MR*. 5-12.

34 - Ferreo. G. «Un sociologo arabo del secolo XIV», in *La Riforma Sociale* (Turin) vii (1896), 221 - 235.

35 - * Hostelet. G. «Ibn Khaldoun, un précurseur arabe de la sociologie au XIVe siècle», in *Rev. de l'Institut de Sociologie* (Brussels), XI (1926). 151 - 156. Turkish tr. in *Ulku*, viii.pp. 300-307.

36 - Iskandarī. «Ibn Khaldūn», in *RAAD*, ix (1929), 421-432, 461-471

37 - Khalīl. Kh. A: «Wāqi al-muthaqqaf al-'arabī fil-qarn ar-rābi' 'ashar», in *al-Adāb* (Beirut). XIV/12 (1966), 18-21.

38 - * Kuroda. T. «Ibun-Harudon rekishi josetsu' no hōhō», in *Isamura-Seikai* (Tokyo), i (1963), 68-72.

39 - Lacoste. Y. «La grande œuvred d'Ibn Khaldoun», in *La Pensée* (Paris). 119(1965), 10-33.

40 - Levin, I. «Ibn Khaldūn, arabski sotsiolog XIV s», in *Novyi Vostok*, XII (1926), 241-263.

41 - Mahdi. M. «Ibn Khaldūn», in M.M. Sharif (ed.) *History of Islamic Philosophy*, vol. II. Wiesbaden, 1966. pp. 888-904. 961-984.

42 - * Mahjūb. M.J. «Dar bārieh-i Ibn Khaldūn va muqaddimeh-i ū», in *Sadaf*, vol. i. pp. 554-564.

43 - Maqdisī. A. «Al-'ashara al-mutaqaddimūn fī tārīkh al-fikr al-'arabī : Ibn Khaldūn, faylasūf al-mu'arrikhīn wa rā'id 'ulamā al-ijtimā», in *al-Amālī*, i/6 (1938). 7-8.

44 - Marçais. G. «Ibn Khaldoun et son livre des Prolégomènes», in *Rev. de la Méditerranée*. (Paris-Algiers). VIII (1950), 406-420. 524-534.

45 - Muhtadī. Sh. «Abd ar-Raḥmān Ibn Khaldūn. 1332-1406: Baḥth naqdī fī ḥayātihi wa uslūbihi wa 'ārā'ihi», in *Al-Muqtataf*. IXXI/2 (1927), 167 - 173.270-277.

46 - Myers. E.A. «Ibn Khaldūn», in *IL*. XIII/9 (1967). 55-64.

47 - Najjār. M. «Qirā'a fī muqaddimat Ibn Khaldūn», in *Dirāsāt 'Arabī ya*. XIV/8 (1978). pp. 20-36.

48 - Nūr. M.A. «Ibn Khaldūn ka-mufakkir ijtimā'ī arabī» in *MC*. 84-119

49 - Ortega y Gasset. J. «Abenjaldun nos revela et secreto», in *El-Espectador, Revista de occidente* (Madrid). VIII (1934). 9-53.

50 - Quiros Rodriguez. C. «Ibn Jaldūn: politico e historiador», in *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* (Madrid). XXIV (1952). 7-19.

51 - Rosenthal. E. «Ibn Khaldūn: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century», in *Bull, of the John Rylands Library*. XXIV/2 (1940). 307-320. reproduced in (419.1) *idem. Studia Semitica, vol. II: Islamic Themes*. Cambridge. 1971. pp. 3-16.

52 - Saeed. M.«Ibn Khaldūn», in *Iqbal* (Lahore), ix (1960). 14-22.

53 - * Sarkīs. I. «Ibn Khaldūn wal-mujtama' fi sairūra mustamirra» in *Ath-Thaqāfa la-Wataniya*. 2-3 (1956). 14-21.

54 - Schmid. J. von. «Ibn Khaldoun, philosophe et sociologue arabe», in *Rev. de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles*. 2 (1951). 3-19.

55 - Schmidt. N. «Ibn Khaldūn and his Prolegomena», in *MW*. XXII (1932), 61-63.

56 - Shafaq. R. «Muqaddime-i Ibn Khaldūn», in *Armaghān*. XV (1934), 401-408. reproduced in the same journal, XXVI (1945). 241-249.

57 - Sikirié. S. «Ibn Haldunova Prolegomena». in *Prilozi za orjentalu jilologi ju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turksom vladivinom* (Sarajevo). v (1954-5). 233-250. with a French summary. p.250.

58 - Spuler. B «Anmerkungen zu Ibn Khaldūn», in *Vierteljahrsschrift fur Social-und Wirtschaftsgeschichte* (Wiesbaden). XI (1953). 63-67.

59 - Susic. H. «Metodoloske pretpostavke historije u djelu Ibn Halduna», in *Prizoli orijentalnu filologiju.* XVIII-XIX (1968-69). pp. 47-58.

60 - Tha'ālibī. 'A «Arā' fī Ibn Khaldūn», in *Al-Ḥadīth*, vi/9)1932). 14-16.

61 - Tealbi. 'A [Tha'ālibī. 'A] Lecture on Ibn Khaldūn, conspectus by S. Zmerli under the title «Ibn Khaldoun, sa vie et son œuvre», in *Rev. Tunisienne*. XVIII (1911), 532-536.

62 - Tūnisī. M. Kh. «Ḥayāt Ibn Khaldūn wa mathal min falsafatih al-ijtimā'īya», lecture delivered in Cairo and published there as a pamphlet. (1343) 1924-5

63 - Ujailī. A. «Ibn Khaldūn, siyāsī wa mu'arrikh wa faylasūf ijtimā'ī» in *Al-Ḥadīth*. vi 9 (1932). 91-97.

64 - Uthmān. S. «Mashahid as-siyāsa wal-ḥadāra 'inda Ibn Khaldūn» in *Al-Ma'rifa* (Damascus). 133 (1973). 37-56.

D. Epistemology and Method

Much is usually said about Ibn Khaldūn's method. It is generally assumed that his was a scientific method, without very much specification. It is a curious fact indeed that. although Ibn Khaldū n's method is usually extolled, there are very few studies specifically devoted to this matter. And while Ibn Khaldūn's theory of knowledge is sometimes treated in wokrs relating to his relation to Arab-Islamic philosophy, it is only exceptionally studied within the context of the internal constitution of the *Muqaddima*. These exceptions also treat his method and various aspects of his work. In

fact, they are the only true synthetic works on the subject, and they are very highly recommended. They are:

65 - Jābirī. M. 'A. *Al-'Asabīya wad-daula: ma'ālim nazarīya Khaldūnīya fittārīkh al-islāmī.* Casablanca. 1971 (doctorl thesis. University of Muhammad V. Rabat, 1391/1971.

66 - Nassar. N. *La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn:* Paris. 1967 (doctoral thesis. Sorbonne. 1966). rev. in ROMM. 4 (1967). 189-191 (R. Le Tourneau).

Another highly recommended work slighytly suffers from a certain tendentiousness that was noted by its reviewers:

67 - Ayad M.K. *Die Geschichts-und Gesellschaftslehre. Ibn Ḥaldūns.* Stuttgart-Berlin. 1930 *(Forschungen zur Geschichts-und Gesellschaftslehre. 2)* originally a doctoral dissertation. Berlin. 1930. *Reviewed in La Critica,* XXX (1932). 213-214 (B. Croce): OLZ. XXVI (1933), 111-115 (M. Plessner.

More recently, an attempt has been made at a comprehensive reinterpretation of Ibn Khaldūn which brings together the *Muqaddima* and the History and pays due regard to the conceptual structure of the latter and usually ignored work:

68 - Al-Azmeh, A *Ibn Khaldūn, An Essay in Reinterpretation.* London. 1980 (in press).

Three articles must be particularly singled out for their outstanding interest:

69 - Al-'Alim. M.A. «Muqaddimat Ibn Khaldūn - Madkhal ibistīmūlūjī , in *Al-Fikr al-'Arabī* i/6 (1978). pp. 35-50.

70 - Dabydeen. S. «Ibn Khaldūn. An Interpretation», in *IQ,* XIII (1969). 79-101.

71 - Sharāra. W. «Al-Muqaddima, at-tārīkh, wa jasad as-sultān al-mumtali», in *Dirāsāt 'Arabīya,* XIII/3 (1977). pp. 126-175.

Other books on these topics comprise:

72 - Naaman. J. *Le problème de la connaissance d'après Ibn Khaldūn.* Nancy. 1975 (doctoral thesis. University of Nancy. 1975).

73 - Oumlil. A. *La méthodologie d'Ibn Khaldūn dans ses Prolégomènes,* unpub. thesis for the State Doctorate, Paris, 1977.

74 - Sā'ātī, Ḥ. *'Ilm al-ijtimā' al-Khaldūnī: Qawā'id al-manhaj.* Beirut, 1972.

75 - * Saghīr. b. A. *At-Tafkīr al-'ilmī 'inda Ibn Khaldūn,* Algiers n. d. [1971].

Articles on these subjects include the following:

76 - Findikoglu Z.F. «Les théories de la connaissance de l'histoire chez Ibn Haldūn», in *Proceedings of the 10th International Congress of Philosophy.* Amsterdam, 1948. i: 274-276.

77 - Ghallāb. A. «Al-Iltizām al-'ilmī 'inda Ibn Khaldūn», in *MR.* 24-28.

78 - Gomez Nogales. S. «Teoria y método de la sciencia en Ibn Haldū n», in *Orientalia Hispanica* (Leiden), i (1974), 351-375.

79 - Ḥbābī. 'A. «Al-Aāla al-manhajīya 'inda Ibn Khaldūn», in *MR.* 9-21.

80 - * Husain-i Najād. H. «Ibn Khaldūn va idrāk-iū», in *Farhang-i Nau.* i/2.pp. 75-78.

81 - 'Isā, 'A.A. «Manhaj al-baḥth al-'ilmī 'inda Ibn Khaldūn», in *MC.* 253-264.

82 - Sā'ātī Ḥ. «Al-Manhaj al-'ilmī fī muqaddimat Ibn Khaldūn, in *MC* 203.227.

83 - Uthmān. S. «Al-Ma'rifa 'inda Ibn Khaldūn», in *Al-Ma'rifa,* 106 (1970). 83-96.

84 - Zarībī. B. «Manhajīyat Ibn Khaldūn», in *Al-Fikr,* vi (1961), 518-524.

E. Ibn Khaldūn. Social Scientist

a. Sociology.

One of Ibn Khaldūn's fundamental titles to fame is the contention that he had worked out a sociological theory which places him firmly in the position of founder of the science. Much has been written wit the specific purpose of linking Ibn Khaldūn to modern sociology, most often to the detriment of the latter, as well as to

medern thinkers from various disciplines. One work, influential in the Arab world, follows this procedure very consistently:

85 - Ḥusrī S. *Dirāsāt an muqaddimat Ibn Khaldūn*. 2 vols. Beirut, 1943f. 2nd rev. ed. Cairo. 1953: rev. in *Al-Hilāl*, LII (1944, 428' RAAD. XIX (1944). 63-68(J. Salībā): *Al-Adāb*, i/10 (1953). 41-42 (U Farrū kh); *RAAD*. XXIX (1954). 67-76. 203-214 (U. Farrūkh).

Another work along the same lines, but with a more specific intent, is.

86 - Wāfī. 'A. *Al-Falsafa al-ijtimā'iya li-Ibn Khaldūn wa Auguste Comte*. Cairo. 1955.

Articles along these lines include the following:

87 - Anon [J. Zaidān] «Machiavelli wa Ibn Khaldūn». in *Al-Hilāl*. XXI (1912-3), 310-317.

88 - 'Ashūr. M.F.b. «Ibn Khaldūn, awwal mu'assis li *'ilm al-ijtimā'*» in MC. 87-93.

89 - Ḥaqqī. M. «Bayna Ibn Khaldūn wa Gustav Lebon». in *Al-Ḥadīth*. vi/9(1932). 98 -100

90 - * 'Inān. M. 'A. «Ibn Khaldūn wa Machiavelli», in *Ar-Risālā*, 19 (1933), 23-24, 20 (1933), 20-22.

91 - Khūrī. r. «Nazra fi Ibn Khaldūn wa Hegle», in *A-Ṭarīq* (Beirut). III/3 (1944). 5

92 - Miège. J.L. «La modernité d'Ibn Khaldoun», in *MR*. 13-19.

93 - Myers. E.A. «Ibn Khaldūn. Forerunner of the New Science», in *The Arab World (New York)*, XII/3 (1966). 3-6.

94 - Ulken. Z.H. «Ibn Khaldoun, Initiateur de la sociologie», in *MC*. 29-40.

95 - Wāfī. 'A. «Ibn Khaldūn, awwal mu'assis li-'ilm al-ijtimā'», in *MC*. 87-93.

فهرس الأماكن

فهرس الأعلام

فهرس الموضوعات

القسم الثاني

القسم الثالث

القسم الرابع

المستشرقون إذا درسوا قضية لا علاقة لها بالإسلام والمسلمين نجدهم ذوي منهج علمي وذوي التزام بالموضوعية والحيدة في الإطار الذي تسمح به القدرة البشرية، أما حين الاقتراب من الدائرة الإسلامية عقيدة أو تطبيقاً فإن مؤثرات مختلفة تتدافع لتنحرف بالمنهج الاستشراقي وتدفع به إلى دوائر اللامنهجية واللاموضوعية، والأمر يشتد إذا تلامست خطوط البحث ودوائره مع التراث العربي والإسلامي، ومن هنا كان هذا العمل الذي أقدمه اليوم سيراً في هذا الاتجاه الذي اقتنعت به.

لقد فكرت كثيراً في اختيار علم من أعلام الفكر الإسلامي الذي اهتم بـه المستشرقون كثيراً ليكون النموذج التطبيقي لهذه الدراسة فتمثل أمامي المفكر الإسلامي ابن خلدون.